يورغن هابرماس

المعرفة والمصلحة



ترجمة
حسن صقر

راجع الترجمة
إبراهيم الحيدري

منشورات الجمل



يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة

يورغن هابرماس

المعرفة والمصلحة



ترجمة

حسن صقر

راجع الترجمة

إبراهيم الحيدري

منشورات الجمل

ولد يورغن هابرماس عام ١٩٢٩. درس الفلسفة في مدينة هايدلبرغ (١٩٦١ - ١٩٦٤). درّس الفلسفة وعلم الاجتماع في مدينة فرانكفورت. أصدر العديد من الأبحاث الفلسفية التي تركت تأثيراً كبيراً في الأوساط الثقافية، الفلسفية خصوصاً. من مؤلفاته: الطالب والسياسة، (بالاشتراك مع آخرين) ١٩٦١؛ النظرية والتطبيق، ١٩٦٣؛ المعرفة والمصلحة، ١٩٦٨؛ التقنية والعلم كأيديولوجيا، ١٩٦٨؛ حركة الاحتجاج وإصلاح التعليم العالي، ١٩٦٩؛ معالم فلسفية وشخصية، ١٩٧١؛ الخطاب الفلسفي للحداثة، ١٩٨٥؛ بالإضافة إلى عمله الأهم:
Theorie des Kommunikativen Handelns

ولد حسن صقر في اللاذقية - سوريا عام ١٩٣٢. درس الأدب الألماني والتربية في جامعات دمشق وبرلين. درّس الألمانية في جامعة تشرين باللاذقية. ترجم العديد من الأعمال الفلسفية والأدبية لكل من: غوته، ماكس هوركهايمر، تيودور أدورنو، فردريش نيتشه، هربرت ماركوزه وغيرهم.

ولد إبراهيم الحيدري في الكاظمية - بغداد عام ١٩٣٦ حصل على دكتوراه فلسفة من جامعة برلين الغربية عام ١٩٧٤ وعمل في التدريس في جامعات برلين الغربية وعنابة، وحصل على مرتبة أستاذ مشارك في علم الاجتماع. أنجز العديد من الدراسات الاجتماعية والترجمات.

يورغن هابرماس: المعرفة والمصلحة
ترجمة: حسن صقر، راجع الترجمة: إبراهيم الحيدري
الطبعة الأولى ٢٠٠١ - الطبعة الثانية ٢٠١٥

تلفون وفاكس: ٢٥٣٣٠٤ - ٠١ - ٠٠٩٦١
ص.ب: ٥٤٣٨ - ١١٣ بيروت - لبنان

Jürgen Habermas: Erkenntnis und Interesse

Postfach 1127 - 71687 Freiberg a. N. Germany
www.al-kamel.de
E-Mail: alkamel.verlag@gmail.com

مقدمة

سوف آخذ على عاتقي المحاولة الموجهة تاريخياً نحو إعادة تكوّن ما قبل تاريخ الوضعية الجديدة، وبهدف نسقي لتحليل العلاقة ما بين المعرفة والمصلحة. إن من يتتبع سيرورة انحلال نظرية المعرفة التي تترك مكانها لنظرية العلم، يتخطى مراحل متروكة من التأمل. وسوف يساعد اجتياز هذا الطريق ثانيةً من منظور يعود إلى نقطة الانطلاق، لاستعادة التجربة المنسية للتأمل. وحيث ننكر التأمل تكون الوضعية.

ينبغي أن يدعم تحليل العلاقة بين المعرفة والمصلحة الزعم بأن نقد المعرفة الراديكالي لا يمكن أن يكون إلا كنظرية مجتمع. على أن هذه الفكرة مُتضمنة في النظرية الماركسية للمجتمع، وإن كان من العسير استخلاصها، سواءٌ أكان ذلك لدى ماركس أم لدى التفهم الذاتي الماركسي. وأنا شخصياً لم أستقص العلاقة الموضوعية التي تحققت خلال التطور الفلسفي من هيجل إلى نتشه، وإنما اقتصرتُ على تتبع الأفكار بصورة محايثة. هذه النهاية المنطقية تنتج: عن أنني فقط مقابل عدم التخصص أستطيع الاستباق إلى نظرية مجتمع أريد أن أجد مدخلاً إليها فقط عبر تأمل ذاتي للعلم[1]. والآن لقد أنجزت الخطوة الأولى. ولهذا السبب لا يمكن للاستقصاء أن يتطلب أكثر من أهمية مقدمة.

---

(١) يشتمل موضوعي المخصص حول هربرت ماكوزه تحت عنوان «التقنية والعلم كإيديولوجيا» على اقتراح تفسير لتحليل العلاقة الاجتماعية التي نشأت الوضعية في إطارها والتي تسلمت دورها الإيديولوجي.

لقد شرحتُ وجهات النظر النسقية التي اقدمها في هذا البحث اولا في محاضرة الدخول[1] الجامعي في فرانكفورت حزيران ١٩٦٣. أما الفصل المتعلق بكل من الوضعية، البرغماتية والتاريخية فإنها تعود إلى المحاضرات التي ألقيتها في هايدلبرغ إبان الفصل الشتوي ٦٣ ٦٤، علماً بأنه لولا المحاورات التي أجريتها في مرحلة الدراسة مع «كارل أوتو آبل» ولولا تحريضاته وبالتالي اعتراضاته لما كان هذا التصور قد وجد صيغته الحاضرة على هذه الصورة[٢].

في هذا التصور يأخذ التحليل النفسي كمثال مكاناً هاماً، بيد أنه من الضروري أن أوضّح بأن معرفتي بأعمال فرويد غير شاملة، كما أنني لا أستطيع أن أعتمد على التجارب العملية لتحليل ما. لقد تعلمت كثيراً من محاورات الأربعاء في معهد سيغموند فرويد التي كان يديرها اليكساندر ميتشرلش. وأنا مدين بالشكر كذلك إلى «الفريد لورنسر» الذي أتاح لي فرصة القاء نظرة على مخطوطته التي تبحث عن الدور المنهجي للفهم في التحليل النفسي، والتي لم تكن قد وصلت بعد إلى اكتمالها. وأنا مدين لهذه المخطوطة من أجل محفزات أكثر مما أستطيع أن أبينه من خلال الإشارات.

يورغن هابرماس
فرانكفورت ١٩٦٨

---

(١) المعرفة والمصلحة في: «التقنية والعلم كإيديولوجيا»، إصدار سوركامب ص٢٨٧.

(٢) الجزء الثاني من رادنسكي «المدارس المعاصرة لما وراء العلم» يعالج المتعلق الهرمنوطيقي الديالكتيكي، وفيه يتبنى الأطروحات التي تعود إلى أدورنو، آبل. وقد أنجزت على خلفية نظرية العلم التحليلية، ولأن هذا العمل قد ظهر بعد أن كنت قد نشرت كتابي فإنني لا أستطيع أن أشير إلى نقاط الالتقاء الكثيرة معه إلا بصورة إجمالية.

أولاً: أزمة نقد المعرفة

إذا ما أردنا أن نعيد بناء السجال الفلسفي للعصر الحديث على شكل مداولات تجري في محكمة، فإن مثل هذا السجال سيكون مدعواً لحسم السؤال الوحيد التالي: كيف يمكن أن نحصل على معرفة موثوقة. لقد صاغ القرن التاسع عشر مصطلح نظرية المعرفة للمرة الأولى، أما المسألة التي اطلق عليها العودة إلى الماضي فانها تمثّل مشكلة الفلسفة الحديثة بصورة إجمالية، حتى عتبة القرن التاسع عشر على أقل تقدير. لقد توجه الجهد الخاص للفكر العقلاني والتجريبي بوقت واحد نحو وضع ميتافيزيقي لعالم الموضوعات، ونحو التسويغ المنطقي السايكولوجي لصدقية علوم طبيعة متميزة من خلال لغة محكمة ومن خلال التجربة. وبطبيعة الحال فأن الفيزياء الحديثة التي وحّدت بصورة مستديمة وبنجاح تام بين صرامة الصيغة الرياضيّة وبين التجربة المُسيطَر عليها، مما أصبح مثالاً يُحتذى للمعرفة بجلائها التام، والحال كان تطابق العلم الحديث مع المعرفة أقل نجاحا بصورة إجمالية. ويمكن تحديد موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلم في تلك الحقبة، بأن المعرفة الفلسفية اعترفت بمكان شرعي للعلم دونما جدال. ولم تقتصر نظريات المعرفة على شرح المعرفة المرتبطة بالعلوم التجريبية كما انها لم تنحل في نظريات العلم.

ويبدو كما لو ان الميتافيزيقيا الحديثة المنظمة والتي تدور حول مشكلة المعرفة الممكنة قد اعتراها الشك. وحتى كانت الذي وصلت معه نظرية المعرفة بادئ ذي بدء إلى وعي ذاتها من خلال تساؤله

الترنسندنتالي، وبالتالي دخلت في بعدها الخاص، كانت نفسه يدعي موقعا مستقلا للمعرفة العقلية مقابل العلم. على أن نقد المعرفة يعود إلى نسق من قدرات المعرفة يندمج فيه بدهياً عقل عملي وملكة حكم متأملة، مثل النقد ذاته. أي عقل نظري يمكن أن يكون قادراً من التثبت من نفسه جدلياً، ليس فقط في مجال حدوده، وإنما في مجال فكرته الخاصة ذاتها. إن العقلانية الشاملة لعقل يجعل ذاته شفافاً لا تقصر إلى مفهوم كلي للأسس المنهجية.

وفقط نقد النقد الذي يخضع له نقد المعرفة من خلال تأمل ذاتي غير متردد، وفقط نقد هيجل لتساؤل كانت الترنسندنتالي يقود إلى النتيجة المفارقة، ذلك أن الفلسفة لم تبدل فقط موقعها من العلم وإنما تخلت عنه بصورة إجمالية. وأنا بذلك أميل إلى قبول الأطروحة التي تقول، بأنه بعد كانت لم يتم إدراك العلم فلسفياً بصورة جدية. انطلاقاً من نظرية المعرفة، وهذا يعني كمقولة معرفة ممكنة، فإن العلم يمكن إدراكه فقط مادامت المعرفة ليست موضوعة على قدم المساواة مع المعرفة المطلقة لفلسفة عظيمة، واما مع العلموية التي تستند على وقائع تستمدها من مراكز البحوث بصورة عمياء. في كلتا الحالتين يتعلق البعد الذي يمكن أن يتكون فيه مفهوم للعلم مرتبط بنظرية المعرفة، بمعنى العلم الذي يمكن أن يصبح قابلاً للفهم وآخذاً شرعيته من صميم أفق المعرفة الممكنة. وفي مقابل المعرفة المطلقة فإن المعرفة العلمية ستبدو بالضرورة محدودة الأفق، وتبقى مهمة وحيدة وهي الإلغاء النقدي لعقبات تقف أمام المعرفة الوضعية. وحيث يُفتقَد من جانب ما مفهوم التعرف الذي يتجاوز العلم الحائز على المصداقية، فلا بد أن يستسلم نقد المعرفة لنظرية العلم، وهذه تقتصر على التنظيم المعياري الزائف للبحث المؤسس.

لقد أُفرغ دور الفلسفة مقابل العلم، الذي يمكن الإشارة إليه تحت

اسم نظرية المعرفة، من مضمونه من خلال حركة الفكر الفلسفي ذاته: لقد وجدت نظرية المعرفة نفسها، بمرور الزمن مضطرة على ان تتخلى عن موقعها لمنهج موثوق من قبل الفلسفة ذاتها. لأن نظرية العلم التي ظهرت منذ منتصف القرن التاسع عشر كارث لنظرية المعرفة تحولت إلى منهجية ممارسة في التفهم الذاتي لمجمل للعلوم. وغنيٌ عن البيان أن «العلموية Szientnismus» تعني إيمان العلم بذاته، وتحديداً الاقتناع بأنه لن يكون بوسعنا بعد الآن أن نفهم العلم على أنه شكل معرفة ممكنة، وإنما علينا أن نطابق بين العلم والمعرفة. والوضعية التي طرحت مشروعها مع «كونت» تستخدم عناصر كلٍ من الإرث التجريبي والعقلاني من أجل أن نرسخ إيمان العلم بمصداقيته الكاملة، بدلاً من أن تتأمل هذا الإيمان لتشرح بنية العلوم على قاعدته. الوضعية الجديدة ذللت هذه المهمة بدقة تجلب الانتباه وبنجاح لا يرقى إليه الشك.

علينا أن نربط الآن كل نقاش حول شروط المعرفة الممكنة مع الحالة المُنجَزة لنظرية العلم التحليلية. ونحن لا نستطيع أن نعود دونما تمهيد إلى البعد المتعلق بالبحث الخاص بنظرية المعرفة، ذلك البعد الذي تقفز الوضعية من فوقه متجاوزة التأمل، ومن هنا فقد سقطت خلف مرحلة التأمل التي عيّنها كانت. ويبدو لي أن تحليل علاقة التكون للعقيدة الوضعية قدمت لنا قبل أن نتمكن من ربطه بالنقاش الحاضر، لأن استقصاءً نسقياً قادماً لأساس مصلحة مرتبطة بالمعرفة العلمية لا يستطيع أن يعيد إنتاج نظرية المعرفة تجريداً وإنما أن يعود بها إلى البعد الذي قام من خلال النقد الذاتي من قبل هيجل، وأن تعرض بعد ذلك إلى التشويه.

استطاع هيجل أن يبرهن ضد كانت أن التأمل الذاتي الفينومينولوجي للمعرفة إنما هو ضرورة راديكالية لنقد المعرفة. غير أنه، كما أرى أبدى تحيزاً من خلال شروط فلسفة الهوية إزاء هذا التأمل، ولم يصل

بالمسألة إلى النتيجة المنطقية. أما ماركس بماديته التاريخية فقد اعترض بحق على مسار التأمل الذاتي الهيجلي. وماركس ذاته أساء فهم مفهومه الخاص وبالتالي أكمل نسف نظرية المعرفة من جذورها. وهكذا استطاعت الوضعية أن تنسى تداخل منهجية العلوم مع سيرورة التكون الموضوعية للنوع البشري، وأن تقيم منهجية كلية صرفة على قاعدة النسيان والكبت.

١ ـ نقد هيجل لكانت
راديكالية أم نقض نظرية المعرفة

لقد أحل هيجل التأمل الذاتي الفينومينولوجي للروح محل نظرية المعرفة. وفي مقدمة «فينومينولوجيا الروح» نعثر على تلك الحجة التي تعود مراراً لتظهر في سياقات اخرى[١] ومؤداها أن الفلسفة النقدية تتطلب من الذات العارفة أن تتأكد من الشروط التي تتيح لها مبدئياً معرفة ممكنة، قبل أن نثق في الحقيقة بمعارفها المكتسبة. نحن لا نستطيع ان نختبر معارفنا فيما إذا كانت يقينيّة أم لا الا بمساعدة معايير موثوقة تبين لنا مصداقية أحكامنا. ولكن كيف يمكن استقصاء قدرة المعرفة نقدياً قبل التعرف، خصوصا إذا كان هذا النقد ذاته يتطلب معرفة؟

«المطلب هو التالي: على المرء أن يتعرف على قدرة المعرفة قبل أن يتعرف على الشيء ذاته كما في السباحة: على المرء أن يتعلم السباحة قبل أن يرمي نفسه في الماء. إن استقصاء قدرة المعرفة هو ذاته معرفة. وهذه القدرة لا تستطيع الوصول إلى ما تبتغي الوصول إليه لأنها هي ذاتها ذلك الشيء[٢] الذي تبتغيه».

---

(١) محاضرات في تاريخ الفلسفة، المجلد الثالث غولكنر المجلد التاسع عشر ص٥٥٥ وما بعدها الإنسكلوبيديا ١٨٣٠ نيكولين وبوغلر ص٤٣ وما بعدها.

(٢) تاريخ الفلسفة؟؟.

لابد أن تتعثر كل نظرية معرفة منطقية منذ البداية بهذه الحلقة المفرغة، وهي لا تخرج عن أن النقد ينطلق من شروط تبدو مؤقتاً غير إشكالية، غير أنها تبقى في الأساس قابلةً لأن تُشحن بالإشكالات. ومن هنا يُنصح باستخدام «الطريقة الإشكالية» التي اختارها راينهولد في أيامه من أجل إقامة علاقات منهجية من الجانب الوضعي: ويمكن للمرء أن يحاجج كما يلي، عدم إضفاء الإشكالية على التثبيتات في وقت واحد، ويجب أن يُعترف بسلسلة من الشروط التي تعين في كل مرة نسق مرجعية استقصاء ما على أنها غير إشكالية بالنسبة إلى مسار البحث. وينبغي على تكرار هذه الطريقة أن يقدم ضمانة كافية تؤكد بأن الشروط جميعها يمكن أن توضع مبدئياً تحت المساءلة. ويبقى كلٌ من اختيار نسق المرجعية الأول وتسلسل خطوات البحث التالية اعتباطياً. بطبيعة الحال إن أي شك راديكالي لا وجود له، لأن الطريقة تقوم على أساس اصطلاحي يلغي قابلية تحليله من أساسها. والآن فإن نظرية المعرفة إنما هي مشروع يهدف إلى الكلي طبقاً لمطلبها الفلسفي. والمسألة تدور بالنسبة إلى هذه النظرية حول التسويغ النقدي لشروط المعرفة الممكنة إجمالاً. وهي لا تستطيع أن تتنازل عن الراديكالية، وهذا يعني حتمية الشك. وليس من المستبعد أن يعود المعنى المنهجي لمنطلقها إلى نقيضه عندما تربط بين النقد والشروط، أي عندما تسمح بمصداقية الشروط التي تمكّن من نقد المعرفة دون أن تكون خاضعة لأشكال النقد المعرفي. ولأن نظرية المعرفة بمطلبها في التعليل الذاتي والنهائي تدخل إلى الساحة كإرث للفلسفة القديمة، فإن استراتيجية البداية الخالية من الشروط غير قابلة للمساومة بالنسبة إلى هذه النظرية[1]. ومن هنا فإن هيجل يستطيع أن يمتدح راينهولد الذي تبصر اولا هذه الحلقة المفرغة

---

(١) أدورنو: «حول نقد بعد نظرية المعرفة»، شتوتغارت ١٩٥٦، مقدمة ص١٤ وما بعدها.

التي تدور فيها نظرية المعرفة، وألقى جانباً في الوقت ذاته بالطريقة الإشكالية التي ينبغي أن ننطلق منها أصلاً: «تلك الرؤية الصحيحة لا تغير من طبيعة مثل هذه الطريقة، وإنما تعبر عن عدم كفايتها»[1].

ان حجة هيجل قاطعة وهي تتجه ضد قصد الفلسفة القديمة لأن الحلقة التي تتعثر فيها لا محالة نظرية المعرفة تذكرنا أن نقد المعرفة ليس قادراً على تلقائية الاصل، وإنما يبقى كتأمل معتمداً على ما سبقه، أي ذلك الذي يتجه نحوه من حيث أنه أنطلق منه أصلاً. وهكذا يرتبط نقد المعرفة المحكوم عليه بسبب تخلفه بتشكيلات الوعي التي التي تتلقى هذا النقد علىالصعيد التجريبي، غير أن اختيار نقطة الارتباط ليست اصطلاحية. واليقين الحسي هو عنوان الوعي الطبيعي لعالم الحياة اليومية، الذي نجد فيه أنفسنا بقدر لا محيد عنه. وهذا العالم هو موضوعي بمعنى أن القدرة التي تذكرنا بالتأمل تنطلق من طبقة الخبرة هذه التي تتبصر دوغمائيتها. لا يستطيع الوعي أن يجعل شيئاً شفافاً عن طريق التامل اكثر من علاقة نشوئه الخاصة. وهذه الحلقة التي يضع هيجل لها حسابا مسبقا بالنسبة إلى نظرية المعرفة على أنها تناقض سيء، يتم تسويغها في التجربة الفينومينولوجية كشكل للتأمل ذاته. ومما يعود إلى بنية معرفة الذات Sich-Wissen أنه يجب على المرء أن يعرف لكي يستطيع أن يتعرف بصورة واضحةلانه لا يمكن ان يتذكر المرء أو يعاينه في تكونه الا إذا كان قد تعرف عليه مسبقا. هذه الحركة هي تجربة التأمل وهدفها هو المعرفة التي أكدتها الفلسفة النقدية دونما توسط.

عندما نسير الأمور على هذا النحو، لا يمكن للنقد المعرفي بعد ذلك أن يزعم لنفسه تحقيق قصد الفلسفة القديمة. ليست المسألة أن نتساءل لماذا ينبغي أن يكون من الضروري الغاء حق نقد المعرفة ذاته مع هذا

---

(١) الإنسكلوبيديا، في مكان آخر ص٤٣ وما بعدها

القصد: لقد كان عليه ان يجر وعيا خاطئا وينقلب ضد نفسه منطلقا من نقد النقد. هيجل يعتقد بهذا الصدد بأن حجته لا تصيب فقط هذا الوعي، وإنما المنطلق الخاص بنظرية المعرفة:

«عندما يخلق القلق أثناء الدخول في الخطأ حالة من انعدام الثقة في العلم الذي يمضي قدماً إلى غاياته ويتعرف فعلاً دونما هذه الوساوس، عند ذلك لا يمكن أن نصرف النظر عن التساؤل: لماذا لا ينبغي أن ينشأ انعدام ثقة في انعدام الثقة هذا ويُحترز منه، ذلك أن الخوف من أن نخطئ إنما هو ذاته الخطأ. في الواقع يشترط هذا الخوف شيئاً ما أو بعضاً كحقيقة تستند إليه وساوسه ونتائجه وهو ما ينبغي أن يُختبَر مسبقاً إن كان حقيقةً أم لا»[1]

ينتقد هيجل بحق الشروط غير المعترف بها في نظرية المعرفة، ويطالب برفع مطلب إخضاع هذه الشروط للنقد بالتوافق مع استراتيجية الشك الحتمية. وحجته في ذلك لا يمكن أن تحدّ من انعدام الثقة النقدي، أو من الصورة الحديثة للشك وإنما تضفي الراديكالية عليهما. وكان يمكن للفينومينولوجيا أن تعيد تأسيس وجهة نظر الشك الذي تحتله نظرية المعرفة على انه طريق الشك الذي اعيد بناءه: هيجل يرى ذلك بيّناً ويؤكد بالمقدار ذاته بأن الخوف من الخطأ هو ذاته الخطأ. ولهذا السبب يتحول بصورة غير ملحوظة كل ما هو نقد محايث إلى نفي مجرد. هيجل يتناول تلك الحلقة التي ينبغي أن تعالج نظرية المعرفة بواسطتها وعيها الخاطئ، والتي يمكن أن تُستحضر من خلالها إلى وعيها ذاتها كتأمل؛ على أنها علامة على لا حقيقة الفلسفة النقدية إجمالاً. ففي الوقت الذي يتبصر فيه كلية نظرية معرفة قائمة على شروط غير متأملة، ويبرهن توسط Vermittlung التأمل من خلال ما هو سابق؛

(١) فينومينولوجيا الروح، طبعة هوفمايستر ص٦٤ وما بعدها.

ويحطم تجديد الفلسفة القديمة على أساس الترنسندنتالية، فإن عليه ان يتجاوز مثل هذا النقد المعرفي. هذا المعنى يتسلل خلسةً لأن هيجل يقر منذ البداية بمعرفة المطلق على أنه معطى، وأنه من الممكن التدليل على إمكانيتها طبقاً لمقاييس نقد المعرفة.

وهكذا فإن شيئاً ما غير مقنع تماماً بلازم فينومينولوجيا الروح. إذ ينبغي أن تنتج تسراً وجهة نظر المعرفة المطلقة من التجربة الفينومينولوجية، ولكن كمطلق لا تحتاج هذه المعرفة إلى التسويغ من خلال تأمل الروح الذاتي الفينومينولوجي. وإذا أخذنا المسألة بما يكفي من الصرامة فإنها غير قادرة على ذلك. هذه الازدواجية في المعنى لفينومينولوجيا الروح تُضعف نقد هيجل لكانت، ذلك النقد الذي كان بحاجة إليه لكي يؤكد نظرية معرفة تأملية: تلك النظرية التي اقتصرت على الفلسفة الترنسندنتالية التي لم تصمد أمام خصومها الوضعيين.

هيجل يتجه ضد نظرية الأورغانون للمعرفة. فأولئك الذين يدركون قضية نقد المعرفة على أنها اختبار لوسائل المعرفة ينطلقون من نموذج معرفي من شأنه أن يؤكد إما استقبالية Rezeptivita+t حدث المعرفة وإما فاعلية Aktivita+t الذات العارفة. أما المعرفة ذاتها فتظهر إما من خلال الأداة Instrument التي تشكل الموضوعات بمساعدتها وإما من خلال وسط Medium يدخل نور العالم إلى الذات متوسطاً من خلاله[1] كلتا

---

(١) من شأن صياغة سيرورة المعرفة الأداتية أن تمنح هيجل مدخلاً من أجل تفسير نقد العقل الكانتي الذي يستبق وجهات نظر البرغماتيين بصورة تثير الدهشة، ولا سيما في محاضراته حول تاريخ الفلسفة. في مكان آخر ص٥٥٥.

«التعرف يتم تصوره كأداة... قبل أن يذهب الإنسان باتجاه الحقيقة عليه أن يتعرف على طبيعة ونوع أداته: إنها فاعلة، وعلى المرء أن يرى فيما إذا كانت قادرة على إنجاز ما هو مطلوب منها، أي الإحاطة بالموضوع... والمسألة تبدو وكأن المرء يتجه صوب الحقيقة مسلحاً بالأسياخ والعصي». وحتى الجمالية الترنسندنتالية يمكن أن تُفهَم أيضاً أداتياً. «لقد تم تصور المسألة على النحو التالي: هنالك في الخارج أشياء في ذاتها sich un sich=

الصياغتين تتفقان على أن المعرفة تترسخ من خلال وسائل معرفة ممكنة ترنسسندنتالياً. يوضح نموذج المعرفة كنموذج توسّط تصل من خلاله الواقعة الحقيقية في ذاتها إلى الظهور متهاوية، أن التفهم الذاتي التأملي للنظرية يجب أن يُعاد النظر في وظيفته من قبل المسألة الخاصة بنقد المعرفة، بمعنى نظرية أورغانون معرفية. بالنسبة إلى هيجل تتجلى مهمة الفلسفة النقدية بأنها تتأكد من وظائف الأداة والوسيلة لكي تتمكن من عزل ملحقات الذات التي لا محيد عنها عن المحتوى الموضوعي وذلك في الحكم أو في نتيجة سيرورة المعرفة. أما الاعتراض فيقع تحت اليد:

«عندما ننتزع من شيء ما تشكّلَ مسبقاً ما عملته الأداة إزاء هذا الشيء، عند ذلك يكون الشيء بالنسبة إلينا هنا المطلق مساوياً لما كان عليه قبل هذا الجهد النافل... أو عندما يعلمنا اختبار التعرف، الذي نتصوره كوسيط، معرفة قانون انكسار شعاعه (بدلاً من طريقة تأثير الأداة) عند ذلك لا ينفع في شيء بصرف النظر عن هذا الانكسار في الاخير، لأن التعرف ليس انكسار الشعاع وإنما الشعاع ذاته الذي من خلاله تمسنا الحقيقة»[1].

هذا الاعتراض لايجد صدقية إلا ضمن الشرط الذي يمكن أن يوجد فيه شيء ما مثل المعرفة في ذاتها والمعرفة المطلقة دونما ارتباط

=دونما زمان أو مكان. والآن يأتي الوعي، ولديه قبل ذلك مكان وزمان فيه، مثل إمكانية التجربة، فكما هو الحال في قضية الأكل من وجود الفم إلى الأسنان كشروط لهذا الأكل. الأشياء التي تؤكل ليس لها لا فم ولا أسنان. وكما يفعل الأكل للأشياء، كذلك يجعل لها زماناً ومكاناً. وكما تقع الأشياء بين الفم والأسنان كذلك تقع في الزمان والمكان. «هذا الموقع يحتوي على نقاط اتصال بالنسبة إلى برغماطيقية شاملة خاصة بتاريخ النوع من أجل أنتروبولوجيا معرفية تتأسس بيولوجياً، ذلك لأن أدوات التكوين العضري تُستخدم كأمثلة لذلك. قارن لورنس؟؟ الاعمال الكاملة، المجلد الثاني ميونخ ١٩٧٧، ص؟؟؟؟ وما بعد.

(١) فينومينولوجيا الروح، ص٦٤.

بالشروط الذاتية للمعرفة الممكنة. هيجل يلحق نظرية المعرفة بمفهوم خاص عن معرفة قائمة ذاتياً، ذلك المفهوم الذي لا يمكن أن ينشأ إلا بالمواجهة مع مفهوم هيجل الخاص بالمعرفة المطلقة. بالنسبة إلى الفلسفة النقدية التي لا تتردد في طرح نتائجها لا يمكن أن يوجد مفهوم معرفة قابل للإيضاح بمعزل عن الشروط الذاتية لموضوعية معرفة ممكنة، كما هو مبدأ كانت الأساسي عن الوحدة التركيبية للإدراك كمبدأ أعلى لكل حالات استخدام الذهن، ونحن نستطيع أن نتلاعب بفكرة المعرفة التي لا تخصنا: غير أننا نستطيع فقط أن ندمج معنى ما مع هذه الفكرة بالقدر الذي نستمي فيه هذه الفكرة من تنويع «ما لأجلنا» لمعرفة ممكنة كمفهوم حدي. وهي تبقى مشتقة ولا تستطيع من جانبها أن تخدم كمعيار تسمح بنسبية ما تم اكتسابه. يتضمن النهج الفلسفي الترنسندنتالي للمعرفة المتوسطة من خلال الأورغانون أن وظائف الأداة تكوّن نسق المرجعية الذي تكون ضمنه موضوعات المعرفة الممكنة إجمالاً. والتصور الذي يتهم من خلاله هيجل الفلسفة الترنسندنتالية «بأن المطلق موجود في جانب والمعرفة في جانب آخر وموجودة لذاتها وانفصالها عن المطلق إنما هو شيء فعلي»، هذا التصور يعود بالدرجة الأولى إلى نسق المرجعية الهيجلي. وهيجل يعود تحديداً إلى العلاقة المطلقة بين الذات والموضوع، في هذه العلاقة يمكن التفكير في الواقع في أورغانون متوسط للتعرف كسبب للفكر الذاتي المعتم وليس كشرط لموضوعية المعرفة الممكنة. والقضية تبدى للفلسفة النقدية بشكل مختلف حيث ان الارغانون ينتج العالم الذي يمكن أن يتجلى إجمالاً ضمن واقعيته لذلك لا يستطيع الا ان يكشف العالم ضمن شروط وظيفيته لا أن يخبئه. ويمكن لهذا أو ذاك المفرد الفعلي أن يُلقى عليه الغطاء فقط ضمن الشرط الذي يتجلى فيه الواقع إجمالاً ويكون عند ذلك أننا نقرّ العلاقة بين الواقعية وحدث المعرفة مستقلة عن تلك الأداة. ونحن لا نستطيع أن نتحدث عن المعرفة بشكل صحيح ضمن شروط

الفلسفة الترنسندنتالية، قبل أن نطابق شروطَ المعرفة الممكنة. ونقد هيجل لا يسير إذا محايثياً؛ والاعتراض ضد نظرية الأورغانون يشترط مسبقاً ما وضعته هذه النظرية ذاتها تحت المساءلة: أي إمكانية المعرفة المطلقة.

يشتمل نقد هيجل من جانب آخر على لحظة محقة. فانطلاق نموذجيْ المعرفة، الأداة والوسيلة، يُظهر إلى النور سلسلة من الشروط المتضمنة لنقد معرفة لا شروط له طبقاً لمطلب هذا الانطلاق. وهذا يجب عليه أن يعرف أكثر مما يمكن أن يعرف حسب اعترافه. والنقد الذي يدرك المعرفة متوسطة من خلال الأورغانون عليه أن يعرض تصورات معنية حول الذات العارفة كما حول مقولة المعرفة الصحيحة، لأننا نعيد تكوين تنظيم قدرة المعرفة كمفهوم كلي للشروط الترنسندنتالية التي تبدو المعرفة في ضوئها ممكنة، من حيث أننا ننطلق من جانب ما من الأحكام التي لها صلاحية، ومن جانب آخر من الأنا التي توجد اليقينية لأجلها. على أننا نخضع منذ البداية مفهوماً محدداً عن العلم والذات العارفة لنقد المعرفة. والآن يريد الشكل الحديث للشك كشرط وحيد أن يصل إلى الهدف ولا يستسلم لفكرة الآخرين عن السلطة، بل يأخذ على عاتقه اختبار كل شيء واتباع قناعاته الخاصة باستقلالية تامة. في بداية النقد لا يوجد شيء سوى الهدف الراديكالي لشك لا بد منه. وهذا الشك ذاته لا يحتاج أي تعليل بدءاً من ديكارت حتى كانت، لأنه يأخذ شرعيته ذاته من حيث أنه لحظة للعقل. وحتى أقل من ذلك يحتاج الوعي الناقد لذاته إلى التمرن على الشك المنهجي، لأنه الوسيلة التي يتأسس فيها الوعي من حيث أنه وعي يقيني يعي ذاته. إنها ادعاءات وضوح لم تعد الآن مقنعة كمسلمات أساسية للعقلانية. فيما يتعلق بالشك الراديكالي الذي لا يحتاج إلى التعليل ولا إلى التدرّب عليه، لم يعد يعطى له هذا الدور الترنسندنتالي، وإنما صار يسند إليه دور

سايكولوجي معرفي. ولهذا السبب صار يحل موقف نقدي في نظرية العلم الحديثة محل الشك المنهجي، ملتزم بأسس الفلسفة العقلانية وإن كان من جانبه عاجزاً عن أي تعليل[1]. العقلانية هي قضية اعتقاد، ورأي مثل بقية الآراء. أما الذي لا يتغير إبان ذلك فهي مكانة البداية اللامشروطة لنقد المعرفة، دون أن تنسى أهمية التفهم الذاتي المطلق الذي يتقاسم الفلسفة الترنسندنتالية مع المنهجية الحالية. هيجل يضع في مقابل الهدف المجرد للشك الحتمي شكية منتجة بحد ذاتها:

«إن سلسلة تشكيلات القصد التي تخترق الوعي على هذا الطريق، إنما هي التاريخ الشامل لتكوين الوعي ذاته للعلم. هذا الهدف يتصور التكون في الأسلوب البسيط على أنه منجز مباشرة وواقع، هذا الطريق هو التحقق الفعلي ضد اللاحقيقة»[2].

ما تتوخاه نظرية المعرفة هو الشك الجذري، دون ان تزعم ان لها هدفا محضا. وهي في الحقيقة تستند إلى وعي نقدي هو نتيجة سيرورة تكون كاملة. ومن هذا المنطلق فهي المستفيدة من مرحلة التأمل التي لا تعترف بها وبالتالي لا تستطيع أن تمنحها الشرعية.

إن الشرط الأول الذي تبدأ منه نظرية المعرفة إنما هو مفهوم معياري عن العلم. مقولة محددة عن المعرفة نجدها أمامها وتصلح بالنسبة لها نمطاً أولياً للمعرفة. كانت يستند في مقدمته لـ «نقد العقل المحض» بصورة محددة ليشير إلى الرياضيات والفيزياء المعاصرة. وقد تميز هذان العلمان عن طريق التقدم المتواصل للمعرفة، نسبياً كما يبدو. وهما يحققان معياراً رأى فيه كانت الصيغة النمطية «المسار أكيد للعلم». هنالك علوم أخرى تزعم لنفسها خطأ تسميات العلم، غير أنها تبقى تراوح في

---

(١) كارل بوبر المجتمع المفتوح وأعداؤه، المجلد الثاني بيرن ١٩٥٨، ص٣٠٤ وما بعدها.

(٢) فينومينولوجيا الروح، ص٦٧ وما بعدها.

مكانها من دون ان يكون لمفاهيمها أي معنى. وإلى هذه العلوم تنتمي الميتافيزيقيا. إذ تبقى طريقتها خالية من النجاح قياساً إلى المعيار البرغماتي لتقدم المعرفة. كانت يبتغي، انطلاقاً من ذلك: «أن نحقق ثورة كاملة في مجال الميتافيزيقيا طبقاً للمثال الذي نأخذه من عالِم الهندسة ومن الباحث الطبيعي». وقضية نقد العقل التأملي المحض تقر منذ البداية بالالتزام المعياري لمقولة متعينة عن العلم. يستطيع نقد المعرفة ضمن الشرط بأن مضامين الرياضيات والفيزياء المعاصرة تصلح كمعرفة موثوقة ولها مصداقيتها. يستطيع نقد المعرفة أن يتناول الأسس التي أثبتت جدارتها في سيرورات البحث تلك، وانطلاقاً من هذه السيرورة يستخلص تنظيم قدرتنا المعرفية. يشعر كانت بأن مثال علماء الطبيعة الذين أدركوا بأن العقل لا يدرك إلا ما يخلقه هو ذاته طبقاً لمشروعه، قد منحه الشجاعة ليس فقط سيكولوجياً كي يغير الميتافيزيقيا طبقاً للقاعدة ذاتها وان شعر أكثر من ذلك بأنه معتمد نسقياً على ذلك المثال، لأن نقد المعرفة الخالي ظاهرياً من الشروط يجب أن يبدأ مع معيار سابق، لصدقية المضامين العلمية غير المثبت وان يقبل على انه شيء ملزم.

تكتسب المنهجية الحديثة من خلال ذلك قوة معيارية موهومة، ذلك أنها تميز المقولة المعينة للمعرفة المتوارثة كنمط أولي للعلم لكي يعمم أشكال الطرق التي تمكن من إعادة تكون هذه المعرفة، وتطبقها في تحديد العلم. مقابل ذلك يصر هيجل على أن المعرفة التي تتجلى كعلم إنما هي معرفة جلية والضمانة الجافة لها من المصداقية كما لغيرها. والعلم الذي يظهر أولاً لا يصبح أكثر مصداقية ذلك أننا نمنح الثقة للضمانة سواء أكان ذلك العلم الخاص أو العلم الصحيح، وأننا نقف ضد الأشكال الأخرى من المعرفة التي تبدى ولها المطلب ذاته. وعلى نقد المعرفة المبتدئ أن يمتنع عن الأحكام المسبقة حول ماله من

المصداقية من حيث أنه علم، وهو يقف بداية في وجه المزاعم المتنافسة للمعرفة الظاهرة. وعليه بالمقابل أن يترك نفسه لمسار هذه المعرفة الظاهرة:

«الشكية المنجهة نحو الغضاء الكامل للوعي الظاهر تجعل.... الروح بادئ ذي بدء جديراً بأن يختبر ماهية الحقيقة، من حيث أنه يلقي باليأس على ما يسمى بالتصورات الطبيعية، الأفكار والآراء، ويتساوى في ذلك إذا سمي خاصاً أو غريباً، والتي بها يتحقق هذا الوعي أو يرتبط وهو في طريقه إلى الاختبار، علماً أنه في الواقع ومن خلال ذلك غير قادر على تحقيق ما يريد القيام به»[1]

يمثل نقد المعرفة كعرض للمعرفة الظاهرة خيط التجربة الفينومينولوجية في عالم الحياة اليومية في التشكيلات التي كونها الوعي الطبيعي والتي نجد أنفسنا فيها «في الوقت الذي يكون فيه الوعي الظاهر موضوعاً تؤخذ قواعده بداية كما تقدم نفسها غير متوسطة، وهكذا وكما تم إدراكها، تكون هي بالضبط، كما تقدم نفسها»[2].

وبذلك لا يسقط التقصي الخاص بنقد المعرفة في دوغمائية الفهم الإنساني الصحيح. أما نقد، فينجه ضد ذاته فقط دونما تحفظ، ذلك أنه يستطيع أن يختبر معاييره بمساعدتها ذاتها، ولا يقبلها ببساطة من حيث أنه يحقق لاحقاً سيرورة تكون الوعي ويتبصر في أية مرحلة تنحل نماذج الأبحاث الجارية وتتكون من جديد.

الشرط الثاني حول هذا الموضوع، الذي يبدأ معه نقد المعرفة يصبح إشكالياً: هو قبول معرفة منجزة أو بتعبير آخر مفهوم معياري للأنا. كانت أراد بهذا أن يقيم هيئة محكمة حول الضلالات التي يتقاسمها العقل مع

---

(1) فينومينولوجيا الروح، ص٦٨.

(2) فينومينولوجيا الروح، ص٧٠ وما بعدها.

ذاته عندما يصدر حكماً لا يستند على التجربة. وكانت لم يكوّن أفكاراً حول كيفية إقامة المحكمة؛ لأنه لم يبدُ له شيء أكثر يقينية من الوعي الذاتي، في الوقت الذي أكون فيه أنا مُعطى «كأنا أفكر» المصاحبة لتصوراتي كلها. عندما يمكن أن نفهم الوحدة الترنسندنتالية للوعي الذاتي في مسار التقصي عن إنجازات الإدراك الأولي، يجب أن تقوّم عانياً هوية الأنا على أساس التجربة الترنسندنتالية الموثوقة للتأمل الذاتي. يرى هيجل على العكس من ذلك أن النقد المعرفي لدى كانت يبدأ بوعيه غير الشفاف بالنسبة إلى ذاته. والوعي الثابت للفينومينولوجيا يعرف ذاته كعنصر مندمج في تجربة التأمل. بداية يجب على التكوّن الذي ينطلق من الوعي الطبيعي أن يكون مُعاد التكوّن بالنسبة إلى وجهة النظر التي وجب أن يأخذها مؤقتاً المراقب الفينومينولوجي؛ ومن ثم يمكن لموقع نقد المعرفة أن يتطابق مع الوعي الذاتي المؤسس الذي يعرف ميرورة تكونه من خلال تقنين وعي؟؟. لا تقف الذات الخاصة بالتأكد بالنقد المعرفي بالنسبة إلى الوعي الذي يريد الذهاب مباشرةً إلى الاختبار، كما لو أنه جاهز تحت الطلب؛ إن هذا الوعي معطى بدايةً مع نتيجة تأكده الذاتي.

النقد المعرفي الذي انحلت فيه بقدر واحد المفاهيم المعيارية للعلم كما للأنا في شك راديكالي، يدلل على ما يدعوه هيجل بالتجربة الفينومينولوجية. وهذه التجربة تتحرك في وسط Medium وعي يميز تأملياً ما بين ذات الموضوع وذاته نفسها والموضوع المعطى له. والانتقال من النظرة الساذجة للموضوع الموجود في ذاته إلى المعرفة التأملية للوجود لذاته Für-es-Sein لهذا الذي في ذاته Ansich يسمح للوعي أن يصنع تجربة مع ذاته على موضوعه لا يعطي لنا مثلها نحن المراقبين الفينومينولوجيين:

«إن نشوء الموضوع الجديد الذي يقدم نفسه للوعي دون أن يعرف

كيف يحصل له ذلك، إنما هو ما يجري بالنسبة لنا خلف ظهره. وستأتي من خلال ذلك في حركته لحظة الوجود في ذاته والوجود لأجلنا. تلك اللحظة التي لا نعرض نفسها بالنسبة إلى الوعي الذي يُدرك في التجربة ذاتها: إن مضمون ما ينشأ بالنسبة لنا إنما هو ما يخص الوعي، ونحن ندرك فقط ما هو شكلاني منه أو نشوءه المحض؛ هذا الذي يكون ليس إلا موضوعاً بالنسبة إلى الوعي، وهو بالنسبة إلينا حركة وصيرورة في الوقت ذاته»[1].

يشير بُعد ما في ذاته، ولأجله، ولأجلنا نسق الإحداثيات التي تتحرك فيه تجربة التأمل. والتقيم تتغير في كل الأبعاد إبان سيرورات التجربة وحتى في البعد الثالث: موقف الفينومينولوجي الذي يعرض طريق المعرفة ذاته انطلاقاً منه «لأجلنا» لا يمكن أن يؤخذ إلا استباقاً إلى أن ينتج في التجربة الفينومينولوجية ذاتها. وحتى «نحن» نُدمَج في التأمل الذي يتميز في كل مرحلة من مراحله من جديد من خلال انقلاب الوعي.

من خلال ذلك يتبدى الشرط الأخير المتضمن الذي يبدأ معه نقد المعرفة المجرد على أنه باطل: التمييز بين العقل النظري والعملي. فنقد العقل المحض يقر مفهوماً آخراً للأنا يختلف عن مفهوم العقل العملي: والأنا كإرادة حرة تقف مقابل الأنا كوحدة للوعي الذاتي. وكما هو بديهي فإن نقد المعرفة إنما هو مفصول عن نقد الفعل العقلي. وهذا الاختلاف يصبح إشكالياً عندما ينطلق الوعي النقدي ذاته من تأمل تاريخ نشوء الوعي، ومن ثم يصبح الوعي عنصر سيرورة تكون. وقد راهن الفهم الجيد على مصداقيته في كل موقف وفي كل مرحلة: التأمل يتحطم حقيقةً وهذا يصدق بالنسبة إلى المرحلة الأولى، بالنسبة إلى

(١) المصدر السابق، ص٧٤.

عالم اليقين الحسي دوغمائية شكل حياة معتاد مع رؤية خاطئة عن الأشياء. فالمعرفة والإرادة غير منفصلين في وعي خاطئ. والتلكؤات في تدمير هذا الوعي الخاطئ تُستخدَم كصعود على سلم تجربة التأمل. التجارب التي يتعلم منها الإنسان إنما هي سلبية، كما يشير المجال الخاص بالنمط البدلي للتجارب التي لها صلة بتاريخ الحياة. انقلاب الوعي يعني: انحلال التطابقات، تحطيم الثوابت وتدمير الإسقاطات. إن إخفاق حالة الوعي المتجاوز تحول ذاتها في الوقت نفسه إلى موقف معكوس يصل فيه الموقف من غير تشويه إلى الوعي كما هو. وهذا هو طريق النفي المحدد الذي تمت المحافظة عليه إزاء الشكية الفارغة «تلك التي لا ترى في النهاية سوى العدم المحض وصرف النظر عن هذا العدم إنما هو تأكيداً عدم ذاته، الذي ينتج من ذاته»[1] وفي شرح ما يسمى بانقلاب الوعي يكرر هيجل: «أن.... كل نتيجة تنتج عن معرفة غير حقيقية، يجب أن لا نسير في عدم فارغ، يجب أن ندرك بالضرورة كعدم لذلك الذي هي نتيجته؛ نتيجة تشمل على ما كان من المعرفة السابقة حقيقياً فيها»[2].

شكل النفي الأكيد هذا لا يصادف علاقة منطقية محايثة، وإنما آلية تقدم التأمل الذي يكون فيه كل من العقل النظري والعملي واحداً. واللحظة الإيجابية المخبأة في نفي الإدراك الموجود للوعي تصبح معقولة، عندما نفكر بأن تشابكاً كائناً في هذا الوعي بين مقولات إدراك العالم وبين معايير الفعل. ونحن لا يمكننا نفي شكل الحياة الذي وصل إلى التجريد، دونما آثار، كما لا يمكن تغييره دونما نتائج عملية. في ما هو ثوري تبقى الحالة المتجاوزة راسخة لأن رؤية ما هو كائن تبقى موجودة قائمة في تجربة الالغاء الثوري للوعي القديم. ونحن نتحدث

---

(١) المصدر السابق، ص٦٨.

(٢) المصدر السابق، ص٧٤.

عن سيرورة تكوّن، لأن العلاقة بين حالات النسق المتتالية تباعاً تتجت من خلال نفي محدد بهذا المعنى وليس من خلال علاقة سواء أكانت منطقية أم سببية. يمكن تجاوز حالة محددة فقط وحالة تحليلية في وقت واحد من خلال الإنجازات المعرفية والمواقف المتراكمة. والحالة الماضية التي انقطعت وتمت إزاحتها تحتفظ بقوتها عبر الحاضر. تلك العلاقة تضمن الاستمرار لعلاقة الحياة الأخلاقية التي أصابها الدمار من جديد لدى كل مرحلة جديدة من مراحل التأمل؛ وهي تمكن نتيجة للتخلّي عن التطابقات، ثم هي الروح التي صانت ذاتها. هوية الروح هذه التي تصل إلى الوعي كديالكتيك يحمل الاختلاف المشروط بضمانة نظرية المعرفة أي الاختلاف ما بين العقل العملي والعقل النظري. وهي لا يمكن تعيينها بالعودة إلى هذا الاختلاف.

يضفي هيجل الراديكالية منذ البداية على منطلق نقد المعرفة من حيث أنه يخضع شروطه للنقد الذاتي. وهو يدمر من خلال ذلك الأساس الأمين للوعي الترنسندنتالي الذي انطلاقاً منه بدأ أكيداً التحديد القبلي ما بين التعينات الترنسندنتالية والتجريبية، دون ان ننسى الصدقية والتكوين. على أن التجربة الفينومينولوجية تتحرك في ذلك البعد الذي تتكون فيه التعينات الترنسندنتالية ذاتها. وفيه لا يوجد أي نقطة ثابتة بالمطلق، فقط تجربة التأمل التي يمكن شرحها تحت عنوان سيرورة التكون. يعاد تكوين مراحل التأمل التي عبرها يتسامى عمل الوعي النقدي الصاعد إلى ذاته من خلال تكرار نسقي لتجارب تكوينية خاصة بتاريخ النوع. وفينومينولوجيا الروح تحاول أن تحدد إعادة التكون هذه في ثلاثة مسارات: في العبور من خلال الحدث الاجتماعي للفرد، ومن خلال التاريخ الكوني للنوع، ومن ثم من خلال تاريخ النوع الذي يعكس ذاته في أشكال الروح المطلق، في الدين، الفن والعلم[1].

---

(١) لوكاش: هيجل الشاب، زوريخ ١٩٤٨ ص٥٩٢ وما بعدها.

ينتج الوعي النقدي ذاته الذي تذهب معه نظرية المعرفة إلى الاختبار كنتيجة للملاحظة الفينومينولوجية، منذ أن أصبح تكوين موقفها الخاص من تملك Ancignuug سيرورة تكوّن النوع شفافاً إزاءها. والآن يؤكد هيجل في نهاية فينومينولوجيا الروح بأن ذلك الوعي النقدي إنما هو معرفة مطلقة. على أن هيجل لم يلتزم بهذا التأكيد، نعم ولم يستطع أن يسير بالبرهان إلى نهايته لأنه لم يحقق الشرط الشكلاني لعبور فينومينولوجي عبر تاريخ الطبيعة. ستكون المعرفة المطلقة تحديداً، نتيجة منطلق الاستقصاء الفينومينولوجي معقولة فقط كنتيجة لتكرار نسقي لسيرورات تكون النوع البشري والطبيعة في آن واحد.

الآن ليس من المحتمل أن يكون هيجل قد ارتكب مثل هذا الخطأ البسيط. فإذا لم يتطرق إليه الشك، غير عابئ بهذه الحجة بأن فينومينولوجيا الروح ينبغي ان تكون قد قادت وتقود إلى مفهوم العلم التأملي ومنه إلى العلم المطلق الذي من شأنه ان يتحدث لصالح فهم فينومينولوجي بجانب تفسيرنا. وهيجل يعتقد بأنه لا يضفي الراديكالية على منطلق النقد المعرفي وإنما يجعله ناقلاً. وهو يقر بأن التجربة الفينومينولوجية توجد بصورة مستديمة في وسط Medium حركة مطلقة للروح، ولهذا فهي تتحدد بالضرورة في المعرفة المطلقة[1]. أما نحن

(١) هيجل يشدد على هذا الإدراك في مواقع كثيرة من أعماله، وهو يقول: «في فينومينولوجيا الروح.... عرضت الوعي في حركته المتقدمة، بدءاً من التناقض الأول المباشر لذاته وللموضوع وصولاً إلى المعرفة المطلقة. هذا الطريق يسير، عبر أشكال علاقة الوعي كلها، إلى الموضوع ويحيل مفهوم العلم إلى نتيجة. هذا المفهوم لا يحتاج إذن هنا (بصرف النظر عن أنه يتكون ضمن المنطق ذاته) إلى تسويغ لأنه تملكه ذاتياً، وهو ليس قادراً على أي تسويغ آخر سوى هذا الإنتاج لذاته من خلال الوعي الذي تنحل فيه هيئاته الخاصة كلها في ذاتها كما في "الحقيقة». المنطق، المجلد الأول لاسون، ص١١٩؛ المصدر السابق ص٥٣.

بالمقابل فإننا نتبع المحاججة ضمن وجهة نظر نقد محايث لكانت. و من لا يريد ان يسهل الانقياد لشرط فلسفة الهوية، يحرر نفسه من هذه الرابطة المشؤومة: وهكذا ينكسر بناء الوعي الظاهر، مع إضفاء الراديكالية على منطلق النقد المعرفي، المحدد بالفلسفة الترنسندنتالية لشك حتمي في الظاهر فقط؛ يستحيل أن يضمن هذا البناء الولوج إلى العلم المطلق. التجربة الفينومنولوجية لا توجد كما في التجربة الأمبيريقية ضمن حدود المخطط المترسخ ترنسندنتالياً: أكثر من ذلك تدخل التجارب الأساسية في بناء الوعي الظاهر، التي تتجسد فيها تغيرات مثل هذا المخطط حول الموقف في العالم والفعل في ذاته. وتجربة التأمل ترسخ تلك اللحظات المتميزة التي ترى وتدرك فيها الذات نفسها من فوق كتفها، وندرك كيف تتسلل من خلف ظهرها العلاقة الترنسندنتالية بين الذات والموضوع؛ وهي تتذكر عتبات التحرر لتاريخ النوع. على أن هذا لا يستبعد البواعث المحسوبة بالنسبة إلى التاريخ الترنسندنتالي للوعي. ويمكن للشروط التي يتكون فيها في كل مرة إطار ترنسندنتالي لظاهرات الموضوعات الممكنة أن تنتج من قبل الذات نفسها ضمن حالات محسوبة مثلاً من خلال تقدم القوى المنتجة، كما يفترض ماركس. ومن ثم لا يمكن تحقيق وحدة مطلقة بين الذات والموضوع. ويمكن لهذه الوحدة ان تخلق الوعي النقدي على شكل معرفة مطلقة تلخص في الاخير الذاكرة الفينومينولوجية.

وقد مثل هيجل هذا الموقف سنة ١٨٠٧. فمقدمة الفينومينولوجيا تُختتم بهذه الجملة:

«في الوقت الذي يتقدم فيه الوعي نحو وجوده الحقيقي، (في مسار التجربة الفينومينولوجية) سوف يصل إلى نقطة يلغي عليها ضوءه مع غربة ملازمة له كوعي آخر، أو حيث تصبح الظاهرة مماثلة للجوهر،

ويتطابق هنا تمثل الوعي مع علم الروح، وفي النهاية حيث يدرك جوهره ذاته يسمي نفسه لطبيعة العلم المطلق»[1].

يتجلى هنا بطبيعة الحال تناقض لا يمكن تغطيته إلا بلاغياً، عندما تنتج الفينومينولوجيا وجهة نظر المعرفة المطلقة، والتي تتطابق مع موقع العلم الفعلي، عند ذلك لا يستطيع بناء العلم الظاهر ذاته أن يزعم موقع حالة العلم. بالنسبة إلى هيجل تتجدد الاستحالة الظاهرة لمتعرف قبل التعرف، في تلك الاستحالة التي يضعها في وجه نظرية المعرفة، كاستحالة حقيقية من النوع الذي يجب أن تكون فيه الفينومينولوجيا علماً قبل أي علم ممكن. ولا ننسى أن هيجل نشر الفينومينولوجيا كجزء أول من منظومة العلم. وكان في ذلك الوقت على قناعة تامة بأن هيئات Gestalten الوعي الظاهر سوف يتلو بعضها البعض الآخر بالضرورة، وأنه «من خلال هذه الضرورة سوف تصبح الطريق إلى العلم ذاته علماً»[2]. وقد استطاع هيجل تبعا لذلك ان يزعم وجود الضرورة في مسار التجربة الفينومينولوجية، من وجهة نظر المعرفة المطلقة. وانطلاقاً من هنا تتجلى علاقة فينومينولوجيا الروح مع المنطق في أبهى وضوحها:

«الوعي هو الروح كمعرفة عيانية وإن كانت متميزة في الظاهر A – usserlichkeit، غير أن حركة هذا الموضوع تقوم فقط، مثل تطور كل أشكال الحياة الطبيعية والروحية على طبيعة الماهيات المحضة التي تصنع مضمون المنطق. الوعي كالروح المتجلي الذي يتحرر في طريقه من مباشرته ومن عيانيته الخارجية، يصبح معرفة صرفة تحيل تلك الماهيات المحضة إلى موضوع، وذلك كما هي في ذاتها ولذاتها»[3].

يضطر الاستقصاء الفينومينولوجي ضمن وجهة النظر هذه أن يخسر

---

(١) فينومينولوجيا الروح، ص٧٥.

(٢) فينومينولوجيا الروح، ص٧٤.

(٣) المنطق، المجلد الأول في مكان آخر ص٧.

من قيمته النوعية، وأن يختزل إلى مستوى الفلسفة الواقعية للروح[1]. عندما تقوم حركة التقدم الفينومينولوجية للوعي، مثل لاكل أشكال الحياة الروحية والطبيعية؛ على العلاقة المنطقية للماهيات الموجودة في ذاتها ولذاتها، عند ذلك لا بدّ من أن تتراخى تلك العلاقة الفعلية التي تمكن الفينومينولوجيا من لعب دور القيادة في الفلسفة: ذلك أن المراقب الفينومينولوجي الذي لم يتمكن بعد من الوقوف على وجهة نظر المنطق، بكون مندمجاً في سيرورة تكون الوعي. وسوف يشير موقعه التابع أن عليه أن يبدأ باليقين الحسي وبما هو مباشر.

الفينومينولوجيا لا تعرض سيرورة تطور الروح، وإنما تملُّك Aneignung هذه السيرورة من خلال الوعي الذي يجب أن يحرر نفسه من خلال تجربة التأمل من اليقين الخارجي وصولا للمعرفة المحضة. ولهذا السبب فإن الفينومينولوجيا ذاتها لا تستطيع أن تكون علماً، ومع ذلك يجب أن يكون لها الحق بأن تزعم المصداقية العلمية.

أما ازدواجية المعنى فتبقى قائمة. في حين أننا بحاجة إلى التأكيد الفينومينولوجي لمفهوم العلم فقط، ما دمنا غير موقنين بالشروط الممكنة لامكانية معرفة مطلقة. وما يضفي عليها الراديكالية هو ذاته الذي يرمي إليه بصورة دائمة نقد المعرفة. ومن جهة ثانية فإن الفينومينولوجيا تجعل من نفسها أمراً نافلاً في الوقت الذي يتضح لها هدفها المطلق وهو المعرفة المطلقة، على أنه في الحقيقة محقق؛ أكثر من ذلك: فهي تنقض المساءلة النقدية المعرفية في حين انها الوحيدة التي نالت شرعيتها. يحق لنا على كل حال أن نرى أن الفينومينولوجيا مجرد سلم، يمكننا أن نرمي به جانباً بعد أن نكون قد تسلقناه عالياً إلى وجهة نظر

---

(1) الإنسكلوبيديا ٤١٣ - ٤٣٩ يستخدم العنوان بهذا المعنى: فينومينولوجيا الروح تشير هناك إلى مرحلة انطلاق الروح الذاتي.

المنطق. وهيجل عالج الفينومينولوجيا في حقيقة الأمر بهذه الطريقة وسار بها حتى النهاية. وهو لم يقم بتبنيها في نسق العلوم. ونحن نجد في الإنسكلوبيديا بدلاً منها ما يسمى مفهوماً سابقاً للعلم[1]. وبالمقابل يبدأ هيجل خريف سنة ١٨٣١ التحضيرات للطبعة الثانية من الفينومينولوجيا، ويسجل أثناء ذلك: «عمل مبكر حقيقة، لا تعديل» وقد حافظ هيجل فعلاً على الفينومينولوجيا في صيغتها القديمة، ولكن في الوظيفة ذاتها كما المفهوم السابق الجديد للمنطق، والمُلغى بالنسق كله جانبا. بهذه الطريقة يمكن للعلم الذي يُعرّض كنسق أن يشرح وجهة نظره مقابل الوعي الذي يوجد خارج النسق، وأن يصل إلى قراره عن طريق إرادة التفكير المحض[2]. يجب على الفينومينولوجيا أن تطور مسارها الفكري انطلاقاً من وجهة نظر العلم التأملي: ليس علمياً وإنما تعليمياً، باعتباره تفسير ذاتي للعلم الذي يدرك ضرورة وعي منحاز إلى الظاهرة. هذا التفهم الذاتي اللاحق للفينومينولوجيا يقوم على إعادة تفسير القصد الأولي. غير أن هيجل استطاع أن يقوم بهذه الإعادة دونما تسر، لأن الفينومينولوجيا كانت دائماً ملازمة لهذه الازدواجية في المعنى. وكان عليها أن تقبل وجهة نظر المعرفة المطلقة التي تنتجها هي ذاتها، والتي لم تستطع إنتاجها إلا عن طريق إضفاء الراديكالية على نقد المعرفة، على أنها غير يقينية ومع ذلك فهي تشترط فعلياً وجهة النظر

---

(١) هذا المفهوم السابق بطوره هيجل في برلين إلى متين فقرة. وكان قد عرضه بشكل موجز في موسوعة هايدلبرغ. وهو يقول بهذا الصدد في إحدى رسائله [رسائل، المجلد الثالث - ١٢٦]: «لقد أصبحت هذه المقدمة بالنسبة إلي بالغة الصعوبة لأنها يمكن أن توجد قبل الفلسفة وليس ضمنها». يضاف إليها المقدمة للطبعة الجديدة للإنسكلوبيديا بوغلر ونيكولين - المجلد الرابع وما بعده.

(٢) هذه هي أطروحة البحث الدقيق له. فولدا: مشكلة مقدمة في علم المنطق لهيجل، فرانكفورت ١٩٦٥.

هذه على أنها يقينية، ذلك أنها اعتقدت بأنها تتعالى على قضية نقد المعرفة منذ الخطوة الأولى.

يسمح نقد المعرفة لدى كانت باعطاء مفهوم تجريبي عن العلم في هيئة الفيزياء المعاصرة ويكتسب بذلك المعايير الممكنة للعلم إجمالاً. هيجل يشير بأن نقد المعرفة الذي يتبع دونما تحفظ واحداً من مقاصده الخاصة، يجب عليه أن يتنازل عن شروط من هذا النوع وأكثر من ذلك يجب عليه أن يسمح بانطلاق مقاييس النقد من تجربة التأمل. هيجل يتوصل إلى مفهوم العلم التأملي، لأنه لا يتصرف منطقياً، وإنما يبني نسبية نقد المعرفة ضمن الشروط الخاصة بفلسفة الهوية. أمام هذا المعيار لا تستطيع العلوم التي تستخدم المناهج، سواء أكانت علوم الطبيعة أم علوم الروح ان تكون عقبات في وجه المعرفة المطلقة. والنتيجة المفارقة الراديكالية مزدوجة المعنى لنقد المعرفة ليست موقعاً مكشوفاً للفلسفة مقابل العلم؛ ففي الوقت الذي تؤكد فيه الفلسفة ذاتها على أنها فعلياً علم، تختفي إجمالاً علاقة الفلسفة والعلم من الحديث. ومع هيجل ينشأ سوء الفهم القدري كما لو أن المطلب الذي ينادي به التأمل العقلي ضد تفكير الفهم المجرد يتمادل من حيث الاهمية مع اغتصاب الحق للعلوم المستقلة من خلال فلسفة ظاهرة قبل وبعد كأنها علم كوني. وكان على التقدم العلمي المستقل عن الفلسفة أن يرفع القناع عن مثل هذا الزعم الذي أسيء فهمه وتحول إلى مجرد اوهام. والوضعية تبنى على ذلك. وحده ماركس كان بإمكانه أن يجعل هذا النصر قابلاً للمراجعة. وقد تتبع خطى نقد هيجل لكانت، دون أن يتقاسم معه المسلمة الأساسية لفلسفة الهوية، التي حدت من قوة هيجل في مجال إضفاء الراديكالية غير المزدوجة المعنى.

٢ ـ نقد نقد ماركس لهيجل

التركيب من خلال العمل الاجتماعي

ناقش ماركس عميقاً فينومينولوجيا الروح في مخطوطاته الاقتصادية الفلسفية[١] الأخيرة التي تعود إلى العام ١٨٤٤ إبان إقامته في باريس. وقد انشغل قبل كل شيء في الفصل الختامي الذي يطرح فيه قضية المعرفة المطلقة das absolute Wissen. ماركس يتبع هنا الاستراتيجية التي تفك الترابط ما بين تمثل الوعي الظاهري وبين إطاره المرتبط بفلسفة الهوية، من أجل أن يظهر إلى النور العناصر المخبأة في وجهة نظر النقد الهيجلي العظيم. يعود ماركس كي يحقق هدفه هذا إلى الفقرتين ٤٨١، ٣٨٤ من الانسكلوبيديا اللتين يجري فيهما الانتقال من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح، وإلى الفرضية الأساس المسبقة والتي يعبر فيها عن الفينومينولوجيا:

«الروح يحيل الطبيعة بالنسبة إلينا إلى شرطه، الذي هو حقيقتها وله بذلك الأولوية المطلقة عليها. في هذه الحقيقة تكون الطبيعة قد اختفت، ويكون الروح قد أنتج ذاته كفكرة وصلت إلى وجودها من أجل ذاتها، حيث يكون موضوعها ذات المفهوم»[٢].

الطبيعة هي الأولية المطلقة مقابل الروح بالنسبة لماركس. والطبيعة لا

---

(١) ماركس/ انجلز ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد الأول، ٣، برلين ١٩٣٢ ص١٥٠ وما بعدها.

(٢) الانسكلوبيديا، ص٣٨١.

يمكن أن ندرك إلا من حيث أنها الآخر بالنسبة إلى الروح، الذي لا يكون لدى ذاته إلا في آخره. لو كانت الطبيعة الروح في حالة تخارجه الكامل، لما تملكت الطبيعة جوهرها وحياتها كروح متصلب ليس في ذاتها وإنما خارجها. ولكان بالإمكان قيام الضمانة مسبقاً: بأن الطبيعة لا يمكن أن تكون في الحقيقة إلا التي يذكرها الروح العائد إلى ذاته تأملياً من الطبيعة. ماركس يعلق على الانسكلوبيديا:

«الخارجية هنا لا يمكن فهمهما إلا كحسية معبرة عن نفسها مكشوفة للنور وللإنسان الحسي. هذه الخارجية هي هنا كي نأخذها بمعنى التخارج، الخطأ والوهن الذي لا ينبغي أن يكون. إن كائناً ناقصاً في عيني وليس فقط بالنسبة لي: لديه شيء ما خارجاً عنه، هو كل ما ينقصه، وهذا يعني أن جوهره إنما هو شيء آخر غير ذاته. الطبيعة يجب أن تلغي ذاتها بالنسبة إلى المفكر المجرد لأنها موضوعة من قبله كجوهر ملغي من حيث الإمكانية»[1].

هنا يتحطم هذا الختم الخاص بفلسفة الهوية على المعرفة المطلقة، وذلك عندما تكون خارجية الطبيعة، سواء أكانت الطبيعة المحيطة موضوعياً أو الطبيعة الجسدية ذاتياً، ليست خارجية فقط في الظاهر بالنسبة إلى الوعي الذي يجد نفسه فيها، وإنما تحدد مباشرية المادة الخام التي يتعلق بها الروح. ومن ثم تكون الطبيعة سابقة على الروح، ولكن بمعنى ميرورة طبيعة تنتج من ذاتها بشكلٍ متساوٍ جوهر طبيعة الإنسان مثلما تنتجه الطبيعة المحيطة، وليس بالمعنى المثالي للروح، الذي يشترط ذاته بوصفه عالم طبيعة لفكرة موجودة لأجله[2]

---

(١) ماركس/ انجلز - الأعمال الكاملة - المجلد الأول، ٣، ص١٧١ وما بعدها.

(٢) «الوحي الذي هو كفكرة مجردة لانتقال مباشر، صيرورة الطبيعة، إنما هو بالمقابل وحي الروح الذي هو حر، خلق الطبيعة على أنها عالمه. الخلق الذي هو كتأمل، هو في الوقت ذاته اشتراط العالم كطبيعة مستقلة». الانسكلوبيديا، ص٣٨٤.

لا يضع ماركس رؤيا مادية ذات خطة واضحة في مقابل المثالية الموضوعية التي تريد أن تجعل وجود الطبيعة في ذاتها في متناول الإدراك، من حيث أنه شرط المطلق الذي هو غير متبصر من قبل الروح الذاتي. والمسألة تبدو كأنه يريد فقط تجديد الفلسفة الطبيعية الخاصة بالانتروبولوجيا العائدة إلى فويرباخ[1].

وعلى النقيض من فويرباخ يؤكد ماركس زيادة على الخصائص الجسدية للعضوية المرتبطة بمحيطها (القدرة الاستقبالية، الحسية، الحاجة، العاطفة، قابلية العطب) أشكال السلوك المكيفة وتعبيرات الحياة الإيجابية لجوهر طبيعي فعال. ولكن ما دام ماركس لا يعطي للفعالية الموضوعاتية معنى نوعياً؛ ذلك أن الإنسان ككل عضوي «يعبر عن حياته فقط في مادي[2] فعلية حسية»، فإنه يبقى أسيراً في دائرة التصورات الطبيعية.

على أن الأطروحة الأولى ضد فويرباخ تذهب إلى أبعد من ذلك[3] فالحديث عن الإنسان ككائن موضوعاتي ليس له هنا معنى انتروبولوجي، بل يأتي معناه انطلاقاً من نظرية المعرفة. «والجانب الفاعل» الذي طورته المثالية بالتناقض مع المادية يجب أن يدرك مادياً. يرى ماركس أن النقص الرئيسي في المذهب المادي حتى الآن يتلخص

---

(١) «عندما ينشئ الإنسان الفعلي بلحمه ودمه، الواقف على الأرض الراسخة والحسنة الاستدارة، والذي يشهق ويزفر قوى الطبيعة كلها، عندما ينشئ قواه الجوهرية الفعلية والموضوعاتية، عند ذلك لا يكون هذا الإنشاء ذاتاً... الكائن الموضوعاتي يخلق، يكون موضوعات فقط، فهو مخلوق بهذه الطريقة، ولأنه مؤسس في بيت الطبيعة... في فعل الخلق لا يسقط من صميم فعاليته المحضة في خلقه للموضوعات، على العكس من ذلك فإنتاجه هذا يؤكد فعاليته الموضوعاتية. «ماركس/انجلز ـ الأعمال الكاملة، المجلد الأول، ٣، ص١٦٠».

(٢) المصدر السابق، ص١٦٠.

(٣) ماركس / انجلز ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد الثالث، برلين ١٩٥٩، ص٥.

في «أن الموضوع، الفعلية والحسية قد فهمت تحت صورة الموضوع أو الحدس، وليس كفعالية إنسانية حسية، كممارسة وليس كذاتية». عند هذا الحد تكتسب «الفاعلية المادية» المعنى النوعي كتكوين موضوعات، تتقاسم مع الطبيعة لحظة الوجود في ذاته كموضوعات طبيعية؛ وتحمل من فاعلية الإنسان لحظة المادية المنتجة في ذاتها. والفاعلية المادية تُدرَك من قبل ماركس بوصفها إنجازاً ترنسندنتالياً من جانب ما. وهي تناظر بناء العالم الذي تظهر فيه الفعلية ضمن شروط موضوعية الموضوعات الممكنة. على أن ماركس يرى من جانب آخر أن ذلك الإنجاز الترانسندنتالي مؤسس في أحداث العمل الواقعي. ومن هنا فإن ذات تكون العالم ليست وعياً ترنسندنتالياً بالإجمال وإنما النوع البشري الذي يعيد إنتاج حياته ضمن الشروط الطبيعية.

ذلك أن «سيرورة تحول المادة» التي تأخذ شكل سيرورات عمل اجتماعي، إنما ترتبط بالتجهيزات الفيزيائية للكائن الطبيعي وببعض ثوابت محيطه الطبيعي.

يدعو ماركس العمل «شرط الوجود الإنساني المستقل عن جميع الأشكال الاجتماعية؛ ليس هذا فحسب بل الضرورة الطبيعية الأبدية وذلك من أجل أن يتوسط تحول المادة بين الإنسان والطبيعة، وبالتالي الحياة الإنسانية»[١]. وعلى المستوى الأنتروبولوجي تدخل الطبيعة الذاتية للإنسان منفصلة عن الطبيعة الموضوعية للمحيط، وتتوسط ذاتها في الوقت نفسه من خلال سيرورة إعادة إنتاج العمل الاجتماعي:

«العمل هو تحديداً سيرورة بين الإنسان والطبيعة، سيرورة يكون فيها الإنسان وسيطاً بين الطبيعة وبين تبدل المادة من خلال فعله الخاص؛ وبالتالي فهو ينظم ويتحكم. وهو ذاته يتجلى كقوة طبيعية مقابل مادة

(١) رأس المال، برلين ١٩٦٠، المجلد الأول ص٤٧.

الطبيعة. وهو يدفع قدماً بحركة كل ما يعود إلى جسمه كطاقة طبيعية؛ ذراعاه، رجلاه، رأس ويد، وذلك من أجل أن يتملك مادة الطبيعة على شكل صورة قابلة للاستخدام من أجل حياته الخاصة»[1]

ليس العمل انتروبولوجياً مقولة أساسية وانما وفي الوقت ذاته مقولة مرتبطة بنظرية المعرفة، لأن الطبيعة المحيطة وحدها تتكون فقط في التوسط مع الطبيعة الذاتية للإنسان من خلال سيرورات العمل الاجتماعي كطبيعة موضوعية بالنسبة إلينا. ونسق الفعاليات المادية يخلق الشروط الفعلية لإعادة إنتاج الحياة الاجتماعية الممكنة، ويخلق في الوقت ذاته الشروط الترنسندنتالية للموضوعية الممكنة ولموضوعات التجربة.

عندما نتناول الإنسان ضمن مقولة حيوان صانع أدوات[2]، فإننا نعني بذلك مخططاً للفعل ولموقف من العالم في آن واحد. والعمل كسيرورة طبيعية هو أكثر من مجرد سيرورة طبيعية، إنه ينظم تبدل المادة ويكون عالماً:

«ليس الإنسان كائن طبيعي فحسب، بل هو كائن ذو طبيعة أنانية؛ وهذا يعني أنه كائن موجود لذاته، لذلك فهو كائن نوع، ككائن يجب عليه أن يؤكد ذاته ويفعّلها سواء أكان ذلك في وجوده أم في معرفته. ليست الموضوعات الإنسانية، وبالتالي الموضوعات الطبيعية كما تقدم نفسها مباشرة، ولا المعنى الإنساني هو مباشرة مادي، ولكنها ليست حسية إنسانية. ليست الطبيعة موضوعياً ولا الطبيعة ذاتياً موجودة مباشرة كمعادل للجوهر الإنساني»[3]

يمتلك العمل في الفكر المادي أهمية التركيب Synthesis.

---

(١) المصدر السابق ص١٨٥.

(٢) المصدر السابق ص١٨٩.

(٣) ماركس / انجلز ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد الأول، ٣، ص١٦٢

ومنذ أن نفهم العمل الاجتماعي كتركيب معرى من معناه المثالي ينشأ خطر سوء الفهم من منظور المنطق الترنسندنتالي. ومن ثم تأخذ مقولة العمل فجأة معنى براكسيس حياة مكون للعالم بالإجمال. ويتجلى هذا الموقف عندما نفسر أعمال ماركس الأنتروبولوجية انطلاقاً من مدخل التحليلات الخاصة بعالم الحياة لهوسرل المتأخر. وقد تشكل في بداية الثلاثينات من هذا القرن شكل فينومينولوجي من الماركسية تجلى في بعض أعمال هربرت ماركوزه التي تستند إلى هايدغر[١]. وقد وجد هذا الشكل أنصاراً بعد الحرب في الأوساط المتأثرة بجان بول سارتر[٢] وهو يسيطر اليوم في بعض الدول الاشتراكية حيث تتبنى تفسيرها[٣] الخاص لماركس. وحده ماركس ادرك سيرورة العمل في اهميتها البالغة، غير انه رأى انه من غير المعقول ان ينظر اليها بصورة مستقلة[٤] «عن أي شكل اجتماعي محدد»، وكأرضية لتأسيس بُنى المعنى اللامتغيرة لعوالم الحياة الاجتماعية الممكنة. العمل الاجتماعي يشكل أساساً فقط كمقولة لتوسط بين الطبيعة الموضوعية والذاتية. وهو يحدد آلية التطور التاريخي للنوع. من خلال سيرورة العمل لا تتغير فقط الطبيعة المعالجة، وإنما الطبيعة المحتاجة للذوات العاملة ذاتها وذلك عبر منتوجات العمل. ولذلك فإن ماركس يكمل الجملة المقتبسة: «لا

---

(١) بحث هابرماس: للمناقشة حول ماركس والمادية في: النظرية والممارسة ١٩٦٧، ص٢٦١ وما بعدها.

(٢) ج. ب. سارتر ـ نقد العقل الديالكتيكي، هامبورغ ١٩٦٧.

(٣) ما يمثل ذلك هو الفيلسوف التشيكي ك. كوسيك: ديالكتيك العياني فرنكفورت ١٩٦٧. وكذلك أعمال حلقة الفيلسوف حول المجلة التي ظهرت في زغرب: الممارسة ص ١٩٦٥ وما بعدها، وكذلك؟؟، ماركس، منتصف القرن العشرين، غاردن سيتي، نيويورك، ١٩٦٧

(٤) رأس المال ـ المجلد الأول ـ ص١٨٥.

الطبيعة موضوعياً ولا الطبيعة ذاتياً تعادل مباشرة الكائن الإنساني» متبعاً بها مباشرةً:

«مثلما أن كل ما هو طبيعي يجب أن يتكون، كذلك فإن الإنسان يملك فعل تكونه الذي هو التاريخ، والذي هو بالتالي بالنسبة إلى الإنسان تاريخ معلوم ولذلك فهو فعل تكون يتجاوز ذاته بالوعي. التاريخ هو التاريخ الطبيعي الحقيقي للإنسان»[1].

لا يتميز النوع البشري من خلال تجهيزه الطبيعي الثابت أو الترنسندنتالي، وإنما فقط من خلال آلية الصيرورة البشرية، ذلك لأن الحيوان الذي يصنع أدوات يتميز عن كل أنواع الحيوانات من خلال شكل إعادة إنتاج العمل الاجتماعي. المفهوم الذي يرتبط بتاريخ النوع «لجوهر الإنسان» يكشف الانتربولوجيا، ويحيلها في الأسلوب ذاته كمظهر، كما هو الأمر في الفلسفة الترنسندنتالية. ومقابل هذه اللحظات العابرة التي تتجلى فيها الإنجازات الفردية، الإنتاج وإشباع الرغبات، تنطلق من سيرورات العمل، كما لاحظ هيجل بالنسبة إلى الأداة، وما هو عام من شأنه أن يتراكم في قوى الإنتاج. لا يستطيع جوهر ثابت للنوع أن يوجد جوهر النوع، لا كصورة حياة ترنسنتدنتالية، ولا في الهيئة التجريبية لنموذج ثقافي أساسي مشروط بيولوجياً، لأن هذه المنتوجات المتبقية، وقوى الإنتاج المخزونة تغير العالم من جانبها، وضمنها تتفاعل الذوات مع موضوعاتها.

«مجموع قوى الإنتاج، رؤوس الأموال وأشكال التواصل الاجتماعي، التي يجدها كل فرد وكل جيل كشيء معطى، كل ذلك هو الأساس الواقعي لما يتصوره الفلاسفة «كماهية» و«جوهر» للإنسان، وهو ما ألهوه وما ناضلوا من أجله»[2].

---

(١) ماركس / انجلز ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد الأول، ٣، ص١٦٢.

(٢) الإيديولوجيا الألمانية ـ الأعمال الكاملة ـ المجلد الثالث، ص٣٨.

عندما يرى ماركس في تاريخ الصناعة، أي في تطور نسق العمل الاجتماعي «الكتاب المفتوح لقوى الكائن الإنساني، والسايكولوجيا الإنسانية الماثلة حسياً»[1] عند ذلك لم يكن في تصوره أية علاقة تجريبية، وإنما علاقة تكون تاريخية. فمراحل الوعي الظاهر تتعين من خلال القواعد الترنسندنتالية لإدراك العالم والفعل. وتكون الطبيعة «الموضوعية» معطاة في هذا الإطار في كل مرة لذات اجتماعية محددة. غير أن هذا الإطار ذاته يتغير تاريخياً بالارتباط مع «طبيعة ذاتية» تتشكل من خلال نتائج العمل الاجتماعي. الجملة المشهورة التي تقول بأن تكون الحواس الخمس إنما هو عمل تاريخ العالم السالف بكامله، إنما تُقصد بحرفيتها. والاستقصاء المادي للتاريخ يتجه نحو مقولات المجتمع التي تحدد بوقت واحد سيرورة الحياة الواقعية كما تعين الشروط الترنسندنتالية لتكون عوالم الحياة.

إن ماركس على النقيض من هيجل الفينومينولوجيا على قناعة تامة بأن التأمل الذاتي للوعي يصطدم بالبنى التي تشكل أساس العمل الاجتماعي، ويكتشف فيها تركيب جوهر طبيعة الإنسان الفاعل ماديا والطبيعة التي تحيط به. ماركس لم يصل بهذا التركيب إلى مفهومه، فهو أي التركيب يحوم حول هذا المفهوم قليلاً أو كثيراً ولكن دونما تحديد، ومع ذلك فهو يبقى موضع شك بالنسبة إليه بصورة دائمة، على الرغم من أن الأطروحة الأولى حول فويرباخ تشتمل على الإشارة التي تدلل بأنه يتعلم من المثالية، ما دام يدرك الجانب الفاعل لسيرورة المعرفة. ونحن نستطيع أن نستنبط من الإشارات الكيفية التي يكون فيها العمل الاجتماعي تركيباً للإنسان مع الطبيعة. علينا أن نتأكد من هذا المفهوم المادي للتركيب إذا ما أردنا أن نفهم، بأننا نجد لدى ماركس كل العناصر اللازمة لنقد معرفة أضفيت عليه الراديكالية من خلال نقد هيجل

(١) المخطوطات الاقتصادية - الفلسفية - الأعمال الكاملة، المجلد الأول، ٣، ص١٢١.

لكانت إلا أن هذه العناصر لم تدعم بعضها البعض الاخر من أجل بناء نظرية معرفة مادية.

يتميز التركيب بالمعنى المادي عن المفهوم الذي طورته الفلسفة المثالية من كانت، فشته فهيجل بداية من خلال أنه لا ينتج علاقة منطقية. فهو ليس إنجاز الوعي الترنسندنتالي، ولا خلق أنا مطلقة ولا حتى حركة روح مطلق، وإنما أيضاً الإنجاز التجريبي كما الترنسندنتالي لذات نوع تنتج ذاتها تاريخياً. كانت، فشته وهيجل يستطيعون العودة إلى مادة الجمل المنطوقة، إلى الشكل المنطقي للحكم. ووحدة الذات والمحمول هي النتيجة النموذجية لذلك التركيب الذي ينظر إليه كفاعلية الوعي، الأنا أو الروح. وهكذا فإن المنطق يقدم المادة، من حيث أن الإنجازات العاملة على التركيب قد ترسبت فيها. كانت يقتفي أثر المنطق الصوري لكي يستقي مقولات الذهن من لائحة الأحكام؛ فشته وهيجل يقتفيان أثر المنطق الترنسندنتالي، سواء أكان ذلك من أجل إعادة تكوين حدث فعل الأنا المطلق من الإدراك المحض، أو إعادة تكوين الحركة الديالكتيكية للمفهوم المطلق من تناقضات ومغالطات العقل المحض. عندما لا يتحقق التركيب في وسط الفكر وإنما في وسط العمل كما يفترض ماركس، عند ذلك تكون القاعدة التي يتجسد فيها التركيب إنما هي نسق العمل الاجتماعي وليست علاقة الرموز. تكون عند ذلك نقطة الوصل بالنسبة إلى إعادة تكوين الإنجازات التركيبية ليست المنطق وإنما الاقتصاد. أما ما يقدم المادة التي ينطلق منها التأمل من أجل عقد الصلة بين الإنجازات التركيبية الأساسية وبين الوعي، فليس الربط الصحيح فيما بين الرموز، وإنما سيرورات الحياة الاجتماعية والخلق المادي وتملك المنتوجات. التركيب لا يتجلى بعد ذلك على أنه فعالية للفكرة، وإنما كإنتاج مادي. إن النموذج الذي يحدد سيرورة إعادة الإنتاج للمجتمع بتناميها الطبيعي إنما هي إنتاجيات الطبيعة أكثر منها إنتاجيات الروح. ولذلك يأخذ نقد الاقتصاد السياسي لدى ماركس المكانة التي يأخذها نقد المنطق الصوري لدى المثالية.

يعلن ماركس بشكل قاطع «بأن الوحدة المشهورة جداً بين الإنسان والطبيعة والموجودة في الصناعة منذ القدم والتي استمرت بشكل آخر في كل مرحلة طبقاً للتطور الضئيل أو الكبير للصناعة، كما تبدى ذلك في «صراع» الإنسان مع الطبيعة، إلى أن تم تطور قوى الإنتاج على قاعدة مناسبة»[1]. هذا التركيب عبر العمل الاجتماعي ليس مطلقاً. وهكذا يمكن التفكير بشيء ما مثل التركيب المطلق ضمن شروط فلسفة الهوية فقط. نموذج الروح لدى هيجل، الذي يتعرف ذاته في الطبيعة كما في غيرها: يوحد علاقتين للتأمل: تحديداً العلاقة المخلوقة في التأمل الذاتي للذات المعزولة مع نفسها، وتلك العلاقة المخلوقة في المشاركة لذات تتعرف وتعترف على الذات في الآخر، كما يعرف ويعترف هذا الآخر بالمقابل في الذات الأولى. في التماهي المطلق بين الروح والطبيعة تكون لحظة الاختلاف مترسخة من العلاقة الأولى في الوحدة، كما تترسخ في العلاقة الثانية لحظة الوحدة في الاختلاف. الروح المطلق هو تماهي الروح والطبيعة بالطريقة التي تدرك فيها الذات أنها متماهية مع ذاتها في الوعي الذاتي؛ ولكن في هذه الوحدة يكون اللاتماهي بين الروح والطبيعة مخلوقاً بطريقة تدرك فيها الذات أنها مختلفة بالمطلق عن غيرها. وينطلق من ذلك أن الاختلاف المطلق يجب أن ينظر إليه دائماً كعلاقة بين ذوات. لهذا السبب يمكن أن ينظر إلى ما يوحد تماهي الروح والطبيعة مع لا تماهيهما بحسب نوع ذلك التركيب الذي من خلاله تتحقق هوية الأنا. واحدة من اللحظتين الاثنتين اللتين يتم توسطهما تعين متولة توسط نفسها: التركيب يُنظَر إليه كمطلق طبقاً لنموذج التأمل الذاتي.

---

(١) الإيديولوجيا الألمانية - الأعمال الكاملة - المجلد الثالث، ص٤٣.

لا يدرك ماركس بالمقابل الطبيعة تحت مقولة ذات أخرى، وإنما على العكس يدرك الذات تحت مقولة طبيعة أخرى. ومن هنا فهو يحقق وحدة الاثنتين، وهي وحدة لا يمكن أن تُنتج إلا من قبل ذات، ولكن ليس كوحدة مطلقة لأن الذات هي في الأساس جوهر طبيعي وليست كما ترى المثالية حيث تكون الطبيعة بالفطرة منطلقة من الذات، يجب على الوحدة التي يرجع الفضل فيها إلى فعالية الذات أن تبقى الوحدة المفروضة إلى حد ما من قبل الذات على الطبيعة. ولذلك فإن بعث الطبيعة لا يمكن التفكير فيه مادياً، كما كان ماركس الشاب يشعر بأنه مشدود إلى ذلك: إضافة إلى بعض التأمليين في التقليد الماركسي (بنيامين، بلوخ، ماركوزه وأدورنو) وإلى غير ذلك من حملة هذا الإرث الصوفي. الطبيعة تنضم إلى المقولات التي تدركها الذات الطبيعية ضمنها، ليس في الطريق الخالية من المقاومة، مثلما تنضم الذات نفسها على أساس الاعتراف المتبادل إلى تفهم ذات أخرى ضمن المقولات الملزمة بالنسبة إلى الذاتين. الوحدة التي تنتج ذاتها بين الذات الاجتماعية وبين الطبيعة في الصناعة، لا تستطيع أن تلغي استقلالية الطبيعة وبقية الغربة غير القابلة للإلغاء والملازمة لحقيقيتها. والطبيعة المتموضعة تحتفظ كمعادل للعمل الاجتماعي بالاثنين. الاستقلالية والخارجية ضد الذات التي تتحكم بها. أما استقلاليتها فتتجلى في أننا لا نتعلم التحكم في سيرورات الطبيعة إلا بالقدر الذي نخضع أنفسنا لها: وهذه التجربة المبدئية توجد مخبأة في منافشة قوانين الطبيعة التي يجب علينا أن نطيعها. أما خارجية الطبيعة فتتبدى في حساب ثوابتها الأخيرة: فيما يخص الطبيعة تبقى نواة أساسية لا تمنحنا أسرارها مهما امتدت قدرة التحكم التقنية من أجل فرض هيمنتنا عليها.

إن سيرورة الإنتاج المنظمة في أنساق العمل الاجتماعي إنما هي صورة التركيب بين الإنسان والطبيعة، التي تشد موضوعية الطبيعة إلى

الفاعلية المادية للذوات من جهة، ولكن من جهة ثانية لا تلغي استقلالية وجودها.

«هذه الفاعلية، وهذا العمل الحسي المتواصل، هذا الخلق وهذا الإنتاج إنما هي أساس العالم الحسي بكامله كما يوجد الآن، ذلك أنه لو توقفت هذه الفاعلية فقط لسنة واحدة لوجب على فويرباخ أن يجد أمامه تغيراً هائلاً ليس فقط في العالم الطبيعي، وإنما سوف يفتقد العالم الإنساني بكامله وقدرته على التصور الخاصة به، وحتى وجوده الخاص ذاته. غير أن أولوية الطبيعة الخارجية تبقى أثناء ذلك قائمة، علماً بأن هذا لا ينطبق على الناس البدائيين. وليس لهذا الاختلاف من معنى إلا عندما يرى المرء الإنسان في تمايزه عن الطبيعة. فضلاً عن ذلك فإن هذه الطبيعة السابقة على التاريخ ليست الطبيعة التي يعيش فيها فويرباخ، ليست الطبيعة الموجودة في أي مكان إذا استثنينا بعض الجزر المرجانية في استراليا التي نشأت مؤخراً»[١].

ماركس يحسب حساب شيء ما مثل الطبيعة في ذاتها والتي لها الأولية قبل عالم الإنسان. وهي تشكل تحديداً أساس الذات العاملة كجوهر طبيعي، كما تدخل في سيرورات العمل الخاصة بها. وهي كطبيعة ذاتية للناس وكطبيعة موضوعية تحيط بالناس، تمثل دائماً جزءاً من نسق العمل الاجتماعي، وبالتالي فهي منقسمة إلى لحظتين لنفس سيرورة تحول المادة. وعلى الرغم من أننا يجب أن نشترط الطبيعة كوجود في ذاته من جانب نظرية المعرفة، مع ذلك فإنه ليس لدينا مدخل إلى الطبيعة إلا ضمن البعد التاريخي الذي تدشنه سيرورة العمل الذي فيه تتوسط الطبيعة ذاتها في الهيئة الإنسانية مع ذاتها كطبيعة

(١) الإيديولوجيا الألمانية - الأعمال الكاملة - المجلد الثالث، ص٤٤.

موضوعية تصنع أرضية ومحيط العالم الإنساني. الطبيعة هي «في ذاتها» تجريد ونحن مضطرون إلى التفكير فيه؛ وإن كنا نواجه الطبيعة دائماً في أفق سيرورة تكون النوع من منظور التاريخ العالمي. يتبدى «الشيء في ذاته» الكانتي ثانيةً تحت عنوان طبيعة سابقة على التاريخ الإنساني. تقع عليه الوظيفة الهامة الخاصة بنظرية المعرفة، وهي تثبيت الطبيعة كطبيعة من حيث أنها محسوبة بالكامل، وأن نصان حقيقتها الثابتة على الرغم من ترسخها التاريخي في علاقة التوسط الكلية للذوات العاملة ضد المحاولة المثالية للانحلال في مجرد الوجود خارج الذات للروح.

لا ينتج التركيب من خلال العمل الاجتماعي، كما نستخلص من كل ما درس حتى الآن: أية علاقة منطقية كما أنه لا يمنح وحدة مطلقة بين الإنسان والطبيعة. وكما هو الحال في الإدراك الأولي الكانتي فإن الاختلاف بين الشكل والمادة يترسخ في المفهوم المادي للتركيب. بمعنى أن الأشكال ليست مقولات الذهن تحديداً، وإنما مقولات الفاعلية المادية؛ على أن الوحدة الموضوعية للموضوعات الممكنة لا تتكون في الوعي الترنسندنتالي وإنما في دائرة وظائف الفعل الأداتي - إلا أن المادة المعطاة تتشكل فقط في سيرورة العمل كما في سيرورة المعرفة «يستطيع الإنسان أن يقوم فيما يخص إنتاجه كما تفعل الطبيعة أي تغيير أشكال المواد فقط»[1] ذلك لأن سيرورة العمل تعرض نفسها «كتشكيل، كإخضاع الموضوعات لهدف ذاتي، وتحولها ذاتها إلى نتائج وحافظة للفاعلية الذاتية»[2]. عندما نوازن إبان ذلك بين عناصر سيرورة العمل وبين عناصر سيرورة المعرفة: أي مادة العمل، أدوات العمل والعمل الحي مع مادة الحساسية، مقولات الذهن والمخيلة، يتجلى

(١) رأس المال - المجلد الأول - ص٤٧.

(٢) المبادئ الأساسية لنقد الاقتصاد السياسي، برلين ١٩٥٣، ص٣٨٩.

واضحاً الاختلاف الفعلي بين كانت وماركس. فتركيب مادة الحدس من خلال المخيلة تأخذ وحدتها الضرورية الطبيعية ضمن مقولات الذهن. وهذه القواعد الترنسندنتالية للتركيب إنما هي مفاهيم ذهنية محضة، داخلية وغير مؤثرة في الوعي بصورة عامة. وتركيب مادة العمل من خلال قوة العمل تأخذ وحدتها الفعلية ضمن مقولات الإنسان العامل. قواعد التركيب التقنية هذه تأخذ كأدوات بالمعنى الأوسع وجوداً حسياً وتنتمي إلى محتوى متغير تاريخياً للمجتمعات[1].

يحتفظ المفهوم المادي للتركيب في الفلسفة الكانتية من جهة بالإطار الثابت الذي تشكل الذات ضمنه مادتها المعنية، على أن هذا الإطار يترسخ للمرة الأخيرة من خلال تجهيز الوعي الترنسندنتالي وبالتالي تجهيز الإنسان كحيوان صانع أدوات. ومن جهة ثانية يضع ماركس في حسبانه بخلاف كانت قواعد التركيب المتوسطة تجريبياً، التي تموضع نفسها إلى قوى إنتاج، والتي تغير موقع الذوات تاريخياً بالنسبة إلى الطبيعة المحيطة[2]. ما يوجد من الكانتية في التصور الماركسي للمعرفة هو هذه العلاقة اللامتغيرة للنوع بالطبيعة المحيطة، هذه العلاقة التي

---

(١) إنها نتاج الصناعة البشرية، مادة طبيعية تحولت إلى عناصر الإرادة الإنسانية عبر الطبيعة أو عناصر فاعليتها في الطبيعة. إنها قوة معرفة موضعة وعناصر مخلوقة من العقل البشري ومن اليد البشرية. المبادئ الأساسية، ص٥٩٤.

(٢) كتب ألفريد شميدت: «في الصيرورة بين كانت وهيجل يحتل ماركس بصعوبة مكاناً متوسطاً راسخاً. أما نقده المادي للتماهي الهيجلي بين الذات والموضوع فيعيده إلى كانت. دون أن يظهر لديه ثانيةً الوجود غير المتماهي مع الفكر على أنه «الشيء في ذاته» لا يمكن تكرانه. لو أن كانت أراد أن يبين مع مفهوم الإدراك الترنسندنتالي كيفية الوصول إلى عالم التجربة الموحد لتمسك ماركس محافظاً على أطروحة كانت عن اللاتماهي بين الذات والموضوع، بالرؤية ما بعد كانتية التي لا تنحي التاريخ، بأن الذات والموضوع يتبديان في تشكيلات متبادلة تماماً مثلما أن نتاجات العمل المختلفة تحتوي وحدة محققة للذاتي والموضوعي بصورة متمايزة، ذلك أن التناسب بين العمل ومادة الطبيعة مختلف جداً (أ. شميدت - مفهوم الطبيعة في نظرية ماركس ١٩٦٢، ص١٠٣).

تترسخ من خلال دائرة الوظائف للفعل الأداتي، لأن سيرورات العمل إنما هي «الضرورة الطبيعية الأبدية للحياة البشرية». أما شروط الفعل الأداتي فقد نشأت في التطور الطبيعي للنوع البشري بصورة محسوبة، ولكن في الوقت ذاته تشد معرفتنا عن الطبيعة ترنسندنتالياً وبالضرورة إلى مصلحة التحكم التقني الممكن بسيرورات الطبيعة. وموضوعية التجربة تتأسس ضمن مخطط إدراك متعين من خلال بُنى أفعال راسخة انتروبولوجياً، وهذا المخطط ملزم بشكل متساوٍ بالنسبة إلى الجميع من خلال عمل ذوات متمسكة بحياتها. وموضوعية التجربة تكون في هذه الحالة مشدودة إلى هوية أساس طبيعية أي إلى تنظيم جسدي للإنسان مؤسس على الفعل وليس على وحدة أولية للإدراك التي بضمنها طبقاً لكانت تطابق الوعي اللاتاريخي إجمالاً مع ضرورة ترنسندنتالية. تتغير هوية الذوات الاجتماعية أكثر مع اتساع وامتداد قوة سيطرتها التقنية. وجهة النظر هذه هي بالمطلق غير كانتية. والمعرفة المنتجة ضمن إطار الفعل الأداتي تدخل كقوة إنتاج إلى الوجود الخارجي. والطبيعة المحولة المتحضرة وكذلك الذوات العاملة تتغير تبعاً لذلك وبنفس الدرجة من خلال سيرورات العمل بالعلاقة مع انطلاقة قوة الإنتاج. ومرحلة تطور قوى الانتاج الفعلية تحدد المرحلة التي يجب على كل جيل فيها أن ينتج من جديد وحدة الذات والموضوع.

يمكن للحظة الكانتية في مفهوم التركيب من خلال العمل الاجتماعي أن تنطلق إلى نظرية معرفة أداتية[1] وكان يمكن لهذه النظرية أن تجعل العلاقة الترنسندنتالية لسيرورات العمل واعية والتي ضمنها فقط يكون تنظيم التجربة ممكناً وكذلك موضوعية المعرفة من وجهة نظر قابلية التحكم التقني في الطبيعة. لا توجد لدى ماركس إلا بضع إشارات

---

(١) افتتح هيجل هذا المنظور وإن كان ذلك تحت القصد السجالي، ص١٩.

منهجية تم تطويرها وتمت صياغتها بداية في البرغماتية وبصورة خاصة على يد كل من بيرس[1] وديوي[2].

على أن هذه الإشارات تكفي لجعل الملافة الإيجابية للمادية مع علوم الطبيعة قابلة للفهم. لأن المعرفة المفيدة تقنياً والتي تنتج وتختبر في سيرورات العلوم الطبيعية تنتمي إلى ذات المقولة التي تنتمي إليها المعرفة البرغماتية للحياة اليومية المكتسبة من خلال التجربة والخطأ في

---

(١) المصدر السابق ـ المجلد الثاني، ص٥ ـ ٦.

(٢) يشير شميدت في هذا المجال إلى عمل متأخر لماركس: «بالنسبة إلى البروفسور المنظر تكون علاقات وصلات الإنسان بالطبيعة من البداية ليست علاقات عملية قائمة على الفعل، وإنما علاقات نظرية... يرتبط الإنسان بموضوعات العالم الخارجي كما بالوسائل بعلاقات من أجل إرضاء حاجاته. غير أن الناس لا يبدؤون إجمالاً بأنهم «يرتبطون مع موضوعات العالم الخارجي بهذه العلاقات النظرية». ومثل كل الحيوانات يبدؤون بأنهم يأكلون ويشربون وما إلى ذلك، وهذا يعني بأنهم لا يرتبطون بأية علاقة، وإنما يقومون بفاعليتهم بإيجابية. يتملكون بواسطة فعلهم موضوعات ما من العالم الخارجي، ويشبعون بهذه الطريقة حاجاتهم (وهذا يعني أنهم يبدؤون الإنتاج). وطبقاً لتكرار هذه السيرورة يُطبع في أذهانهم أن الموضوعات توجد جاهزة لإشباع حاجات الإنسان. الناس والحيوانات يتعلمون تمييز الموضوعات الخارجية التي تستخدم لإرضاء حاجاتهم عن جملة الموضوعات الأخرى. في مستوى معين من التطور المتواصل، وبعد أن تكاثرت وتطورت خلال ذلك حاجات الناس وأساليب عملهم التي أشبعت تلك الحاجات بمساعدتها، وضع الناس أسماء لكل أصناف هذه الموضوعات التي ميزوها بطريق التجربة عن الموضوعات الأخرى الباقية في العالم الخارجي. إنها سيرورة طويلة. ذلك أن الناس دخلوا في سيرورة إنتاج أي في سيرورة تملك الموضوعات: في علاقة عمل مستمرة مع بعضهم البعض ومع الموضوعات المفردة، وكذلك في صراع مع الناس الآخرين حول هذه الموضوعات.

لأن هذه التسمية ليست سوى التعبير المنسجم مع التصور لما حوّله الفعل المتكرر في التجربة، وتحديداً بالنسبة إلى الناس الذين يعيشون في ترابطات اجتماعية معينة هذه الفرضية تنتج بالضرورة عن وجود اللغة، التي تعمل على إرضاء حاجاتها عن طريق موضوعات خارجية معينة لإشباع حاجاتهم».

مجال عالم الفعل المحكوم بالنجاح. ماركس يكتب إلى كوغلمان[1]: «لا يمكن إلغاء قوانين الطبيعة مطلقاً. أما ما يمكن تغييره في الحالات المختلفة تاريخياً فهو الشكل فقط الذي تتحقق فيه تلك القوانين.» لا تستطيع مضامين القوانين إجمالاً أن تزعم لنفسها المصداقية الكلية فقط، لأن شروط الموضوعية الممكنة للمعرفة والمرتبطة بعلوم الطبيعة تبقى راسخة انتروبولوجياً في بنية فعل لامتغير. وبالمقابل يرتبط الشكل المتغير تاريخياً بحالة قوى الإنتاج. وهذه الحالة تعين تحديداً وفي الوقت ذاته حالة سيرورة تعلم تراكمية وتحدد بذلك الشروط التي تنشأ ضمنها معرفة تقنية جديدة. هذه المعرفة هي ذاتها قوة إنتاج لها تأثيرها الراجع على الذات عبر الطبيعة المعالجة.

وبذلك توجد اللحظة الثانية غير الكانتية في مفهوم التركيب من خلال العمل الاجتماعي. في التفسير الذي يمنحه فشته لمفهوم كانت عن الوحدة التركيبية للإدراك تنطلق هذه اللحظة طبعاً ضمن شروط مثالية.

بالنسبة إلى كانت تُطرح المشكلة على النحو التالي: كيف تتحقق وحدة تركيبية في تنوع التصورات بالنسبة إلى فهم نهائي علماً بأن تنوع الحدس لا يكون معطى من خلال وعيه؟ ولا تكون المعرفة الذهنية ممكنة إلا ضمن الشرط الذي يكون فيه كلٌ من الذات والموضوع غير متطابقين، عندما يجلب التركيب الأولي التصورات المعطاة بشكل متنوع ضمن وحدة الإدراك. ويتحقق تركيب التصورات من خلال أنني أتصور هوية الوعي في هذه التصورات ذاتها. وهذا ما يحصل في الوعي الذاتي. ويجب على كانت أن يقبل بوجود قدرة توحد كل تصوراتي، بوصفها خاصتي بكليتها، في وعي ذاتي لكي يبين إمكانية قدرة معرفة منقسمة إلى حسية وإلى ذهن. وقد كان على كانت أن يقبل وجود قدرة توحد

---

(1) رسائل إلى كوغلمان، برلين ص٦٧ رسائل متبادلة، المجلد الخامس: ١١/ ٧/ ١٨٦٨.

تصوراتي جميعاً، وكل ما يعود إلى إجمالاً في وعي ذاتي. ونحن نستطيع أن نتأكد من هذه القدرة العفوية للمخيلة في تجربة الأنا المتماهية مع ذاتها. فيشته يضع استنباط الإدراك المحض هذا على رأسه. وهو ينطلق تحديداً من فعل الوعي الذاتي من حيث أنه فعل التجربة الترنسندنتالية الأصلية ومن الوجدان المطلق ويتساءل عن الكيفية التي يمكن التفكير فيها في هذا التأمل الذاتي. فيشته يضع طريق كانت في الاتجاه المعاكس لكي يبرهن تطابق الأنا مع اللاأنا ولكي يدحض الشرط الذي وجد نفسه كانت ملزماً بموجبه للصعود إلى الوحدة الترنسندنتالية للوعي الذاتي. حسب كانت ينتج الإدراك المحض تصور «أنا أفكر» الذي يجب أن يكون بإمكانه مواكبة التصورات الأخرى تماهياً، دون أن تكون هذه التصورات مصحوبة أو متأملة من قبل تصور آخر[1] وفيشته يطالب بهذا التأمل الذي يتجاوز الوعي الذاتي... وبطبيعة الحال سوف يتبين بعد ذلك أن من يبتغي التفكير طبقاً للطريقة الراديكالية عليه أن يخرج من بُعد التفكير والتصور المجرد، وأن يحقق فعل الوعي الذاتي تلقائياً، ليس هذا فحسب بل أن ينتج هذا التأمل مع وجوده ذاته. والوعي الذاتي لا يمثل التصور الأخير، الذي يجب أن يكون بإمكانه مواكبة التصورات المتبقية كلها: إنه فعل يعود إلى ذاته ويصير في هذا التحقق شديد الوضوح عمل يصبح شفافاً في الفعل in Tun.

فيشته ينظر إلى الأمر على الشكل التالي: الوعي الذاتي يتكون في الوقت الذي أتمسك فيه كأنا متماهية مع كل تصوراتي، وأتجرد في الوقت ذاته في كل ما هو مفكر فيه جملةً. فقط عندما تعي الأنا نفسها عائدة إلى ذاتها، يجب أن تكون أنا موجودة مسبقاً وتشكل أساساً لما تعود إليه. عند ذلك لا يكون الوعي الذاتي أولياً، وإنما يمكن اشتقاقه

(١) نقد العقل المحض، ص١٦.

من شيء ما مثل الأنا في الوقت الذي نخلق لأنفسنا يقيناً عبر الأنا وحدها من خلال الوعي الذاتي: الأنا موجودة فقط للأنا ذاتها. ومن ثم علينا أن نعود إلى ما وراء تلك الحالة التي نستقي فيها تصور الوعي الذاتي من خلال تجريد كل ما لا يعود إلى الأنا. علينا أن نؤسس الأنا في فعل الوعي الذاتي نفسه: الأنا إنما هي فقط من حيث أنها تخلق ذاتها. الأنا كوعي ذاتي لا يمكن أن تتطابق مع الأنا التي يتكون لها في الوقت ذاته وجود خارجها، لا أنا، كما هي بالنسبة إلى ذاتها. الأنا التي أواجهها تعرف ذاتها أكثر كأنا فقط إلى الحد الذي تكون فيه ذاتها:

«عليك أن تفكر مسبقاً بالنسبة إلى خلقك الحالي لذاتك والمرفوع إلى الوعي الأكيد بخلق آخر مماثل كما لو أنه يحدث دونما وعي واضح، خلق يعود إليه الخلق الحالي، ويكون مشترطاً من خلاله»[1].

الأنا الأولية تخلق الأنا من حيث أنها تضع قبالة ذاتها لا أنا. وهي كأنا أولية ليست شيئاً خارج هذا الفعل العائد إليها. وما دام الوعي هو وعي بشيء ما فإن الوعي الذاتي يبقى تحت مستوى عتبة وعي واضح ويكون حقيقة وفي التحقق اليقين بإطلاق[2].

هذا التفسير الذي يقدمه فشته للإدراك الكانتي المحض مع النتيجة المنطقية التي لا تُرَد، يلقي الضوء على الهوية المفهومة مادياً لذوات عاملة اجتماعياً. وهذه الذوات توجد كأنا متماهية في مقابل محيط تمت مطابقته في سيرورات العمل، والذي هو لا أنا Nicht Ich. وعلى الرغم

---

(١) محاولة عرض نظرية العلم، المجلد الثالث، ص١٠٩.

(٢) الفيلسوف يؤكد ذاته من حيث أنه أنا، يترك ذاته لفعل الوعي الذاتي: «فهو يدرك حدثه إجمالاً لا كفعل يملك عنه مفهوماً لتجربته المتواصلة وذلك كحدث متميز يعود إلى ذاته، كيف يتبصره في ذاته. وهو يستخرج ذلك إجمالاً من خلال هذا الاختلاف المميز من حيز الفعل يمكن نقط التبصر بما يكون عليه الفعل، لا يمكن تطويره من المفاهيم أو الإبلاغ من خلالها، ولكن ما هو واقع في الحدس يمكن إدراكه من خلال تناقض الوجود المجرد (الأعمال المختارة المقدمة الثانية المجلد الثالث، ص٤٥).

من أن الإطار الترنسندنتالي الذي تبدى ضمنه الطبيعة بالنسبة إليهم موضوعية، لا تتغير، فإن هوية وعيهم تتكون في كل مرة بالارتباط بمرحلة التطور التاريخي لقوى الإنتاج، ومستوى محيط مشكل على هذه السوية من خلال إنتاجهم. كل جيل يكتسب هويته فقط من الطبيعة المشكلة تاريخياً والتي عالجها من جانبه. على أن نسق العمل الاجتماعي هو في كل مرة نتيجة عمل الأجيال السابقة؛ وهو يرسخ بصورة دائمة «تناسباً جديداً بين العمل وبين مادة الطبيعة». ومن هنا فإنه لا يمكن للذات الحالية أن تنظر إلى مجموع الذوات الماضية التي «خُلقت» هي ذاتها إلى حد كبير من خلالها، وتحديداً أعدت للتفاعل مع الطبيعة على مستواها المحدد تاريخياً، ولا يمكن أن ينظر إليها على أنها ذات غريبة. وسيرورات العمل تلك التي تكونت الذات من خلالها تعود تحديداً إلى الإنتاج الذي لا تُدرك الذات إلا فيه والذي يقتصر عملها على متابعته[١]. الذات الحالية تدرك نفسها في عملها من حيث أنها تعرف ذاتها على أنها منتجة من خلال إنتاج الذوات السابقة كما من خلال إنتاجها ذاتها.

تتصرف الذات الاجتماعية التي تواجه محيطها في كل مرة إزاء سيرورات الإنتاج السابقة وإزاء سيرورات إعادة الإنتاج إجمالاً بصورة مماثلة لتلك الذات التي تواجه أناها بلا أناها، إزاء حدث الفعل العائد إلى ذاته والذي ينتج الذات المطلقة من خلال تناقض لا أنا كأنا. يخلق النوع ذاته أولاً في سيرورة الإنتاج كذات اجتماعية من الإنتاج، من حدث الفعل ذاك الذي يناقشه ماركس من حيث أنه فعل حسي متواصل التقدم وخلق تنطلق في وقت واحد التشكيلات المتعينة للطبيعة التي

(١) ليس التاريخ شيئاً سوى تتابع الأجيال المفردة التي تستمد منها كل من الأدوات الموروثة، رؤوس الأموال وقوى الإنتاج، فمن جهة تستمر الفاعلية الموروثة ضمن الظروف المتغيرة، ومن جهة ثانية تعدل الظروف القديمة مع الفاعلية المتغيرة. (الإيديولوجيا الألمانية المجلد الثالث، ص٤٥).

تواجه في مقابلها الذات الاجتماعية قوى الإنتاج التي تأخذ بيد الذات من جانبها كي تحول الطبيعة الموجودة وتبني هويتها فيها. وهوية الوعي التي أدركها كانت على أنها وحدة الوعي الترنسندنتالي إنما هي هوية معالجة Erarbeitete Identita+t ، وهي ليست قدرة مباشرة للتركيب، إدراك محض، وإنما هي فعل الوعي الذاتي في مفهوم فشته. ولذلك فلا تصل الذات الاجتماعية بالمعنى الصارم إلى وعي ذاتها، إلا عندما تدرك ذلك في انتاجها، في العمل كفعل إنتاج الذات للنوع إجمالاً، وتعرف أنه منتج من خلال العمل التاريخ العالمي بكامله حتى هذه اللحظة».

وخلافاً لفشته يرجع ماركس الإنتاج اللاواعي للأنا واللاأنا فقط إلى العالم التاريخي للنوع البشري. والطبيعة الفعلية تبقى سواء أكان ذلك في الجانب الموضوعي أم الذاتي أساساً سابقاً على الخلق

«تتجلى الشروط الأولية للإنتاج كشروط طبيعة، كشروط وجود طبيعية للمنتج... وشروط الوجود الطبيعية هذه التي يسلك إزاءها كما إزاء جسده اللاعضوي نفسه إنما هي ذاتها مزدوجة: ١ طبيعة ذاتية، ٢ طبيعية موضوعية. يرى المنتج ذاته كعضو في أسرة، شعب أو قبيلة أو ما عدا ذلك... وكلها تأخذ هيئات مختلفة، تاريخياً وذلك من خلال الاختلاط والتناقض مع الآخرين، وهو كعضو يعود إلى طبيعة محددة (قل هنا أرض بكل تنوعاتها) كوجود غير عضوي لذاته، كشرط لإنتاجه ولإعادة إنتاجه»[1].

تنتصر الأنا المطلقة طبقاً لفشته من خلال ماركس على النوع البشري المحسوب. ففعل إنتاجه الذاتي، الفعل الذي يتكون فيه هذا النوع إنما هو لذلك مطلق فقط في مقابل التشكيلات التاريخية للأنا كما للاأنا، وتشكيلات الذوات الاجتماعية ومحيطها المادي. الإنتاج مشروط على

(١) المبادئ الأساسية، ص٣٨٩.

الجانبين من خلال «الشروط الطبيعية» في سيرورات العمل تدخل المادة المعالجة «من الخارج». أما عضوية الإنسان العامل فتأتي من الأسفل، التركيب في الذهن المادي هو حدث فعل نسبي في حيز التاريخ العالمي. ماركس يحيل فشته إلى العقبات التي نشأت من خلال الفلسفة الترنسندنتالية لكانت ومن خلال نظرية التطور لداروين.

قبل داروين كان التفسير الخاص بالانتروبولوجيا المعرفية للفلسفة الترنسندنتالية المدركة أداتياً، معروفاً بالنسبة إلى ماركس. والتركيب من خلال العمل الاجتماعي يجعل تطور الطبيعة حتى مرحلة الإنسان شرطاً له، ويجعل إنتاج الطبيعة غير مُدرك مثالياً تحت صورة التركيب، لأن الإطار الترنسندنتالي الذي يظهر إلى الوجود مع دائرة وظائف الفعل الأداتي الذي يمكن من التركيب، يتلازم مع التنظيم الجسدي النوعي للإنسان. ولولا التجهيز الفيزيائي المتعين لطلائع الإنسان لما كان من الممكن أن تأخذ سيرورة تبدل المادة شكل العمل على المستوى الانتروبولوجي. والناس «يبدؤون بأن يتميزوا عن الحيوانات في الوقت الذي يبدؤون فيه إنتاج وسائل عيشهم، إنها خطوة مشروطة من خلال تنظيمهم الجسدي». «الواقعة المؤكدة الأولى إنما هي التنظيم الجسدي لهؤلاء الأفراد وعلاقتهم المعطاة من خلال ذلك مع الطبيعة الباقية»[1] تتأسس الأنا المطلقة للإنتاج الاجتماعي من جانبها في تاريخ الطبيعة التي تنتج الحيوان الذي يصنع أدوات على أنها أحد منتوجاتها. ولذلك فإن باستطاعة ماركس أن يرى تاريخ النوع البشري على أنه «جزء فعلي من تاريخ الطبيعة، من تاريخ صيرورة الطبيعة وصولاً إلى الإنسان»[2]. بطبيعة الحال لم يقل لنا ماركس شيئاً عن الكيفية التي يمكن أن نفهم فيها التاريخ على أنه استمرار لتاريخ الطبيعة، نحن نستطيع أن نتحدث

---

(١) الإيديولوجيا الالمانية، ص٢٠ وما بعد.

(٢) الأعمال الكاملة، المجلد الأول، ص١٢٣.

عن الحالتين: عن حالة التطور الطبيعي للجنس البشري حتى عتبة الحضارة، وكذلك عن حالة السيرورة الخاصة بالتاريخ العالمي للصيرورة البشرية، عن «صيرورة الطبيعة وصولاً إلى الإنسان». في المرة الأولى توجد «الطبيعة» في حالة الإضافة إلى الذات، بينما توجد في المرة الثانية في حالة الإضافة إلى الموضوع. يسمح المفهوم المادي للتركيب أن يجعل التطور التاريخي لنسق العمل الاجتماعي معقولاً كتاريخ للوعي الترنسندنتالي. ولكن تبقى المسألة غير منجزة. كيف يمكن أن يُنظر إلى إنتاج تاريخ الطبيعة الذي يقوم على أساسه فعل الإنتاج الذاتي للنوع البشري، في العلاقة مع الإنتاج الاجتماعي، وتحديداً كتاريخ سابق لتاريخ الوعي الترنسندنتالي.

يحدد المفهوم المادي للتركيب من خلال العمل الاجتماعي الموقع الذي يأخذه التصور الماركسي لتاريخ النوع نسقياً في حركة الفكر المنطلقة من كانت. يتبنى ماركس قصد الاعتراض الهيجلي على المنطلق الكانتي لنقد المعرفة في انعطافة محددة وخاصة من خلال قشته: غير أن ماركس يحارب لذلك ضد فلسفة الهوية التي تسحب البساط من تحت نظرية المعرفة. ولن يطول الأمر حتى يتبدى الأساس الفلسفي لهذه المادية على أنه غير كافٍ من أجل تأسيس تأمل ذاتي فينومينولوجي للمعرفة لا يرقى إليه الشك، وأن يعمل على الوقاية من التشويه الوضعي لنظرية المعرفة. وأنا أرى السبب في ذلك، عندما أرى الأمور من الداخل، موجوداً في اختزال فعل الإنتاج الذاتي للنوع الإنساني في العمل. تتبنى نظرية المجتمع الماركسية الإطار المؤسساتي وعلاقات الإنتاج في منطلقها إلى جانب قوى الإنتاج التي يترسب فيها الفعل الأداتي: وهي لا تخفي عن البراكسيس علاقة التفاعل المتوسط رمزياً ودور الموروث الثقافي التي من خلالها فقط يمكن إدراك السلطة والإيديولوجيا. غير أن هذا الجانب من البراكسيس لا يدخل في نسق

المرجعية الفلسفي. ومباشرة في هذا البعد الذي لا يغطي نفسه في قياسات الفعل الأداتي تتحرك التجربة الفينومينولوجية ـ وفيها تدخل هيئات الوعي الظاهر التي يسميها ماركس بالإيديولوجيات؛ وفيها تنحل التشيؤات تحت القوة الصامتة للتأمل: الذي يعود ماركس ويعطيها الاسم الكانتي للنقد.

وهكذا في عمل ماركس سوء فهم خاص بين براكسيس البحث وبين الفهم الذاتي الفلسفي المقصور على هذا البحث. ماركس يدرك في تحليلاته المتضمنة تاريخ النوع ضمن مقولات الفاعلية المادية والتجاوز النقدي للإيديولوجيات وضمن مقولات الفعل الأداتي والبراكسيس المتغير، وضمن مقولات العمل والتأمل في آن واحد؛ غير أن ماركس يفسر ما يفعل وذلك في التصور المحدود للتكون الذاتي للنوع فقط من خلال العمل. والمفهوم المادي للتركيب لم يُدرك بالدرجة الكافية لكي يشرح هذا التوجه الذي يواجه فيه ماركس قصد نقد معرفة أضفيت عليه الراديكالية بالمعنى المفهوم جيداً. نعم، نقد عرقل هذا المفهوم ماركس ذاته ومنعه من أن يفهم أساليب عمله ضمن وجهة النظر هذه.

٣ ـ فكرة نظرية المعرفة كنظرية مجتمع

يشتمل مفتاح التفسير الذي يقدمه ماركس بالنسبة إلى فينومينولوجيا الروح على دليل عمل ما من أجل الترجمة الأداتية لمفاهيم الفلسفة التأملية:

«تكمن العظمة في الفينومينولوجيا الهيجلية وفي نتيجتها النهائية ديالكتيك النفي، كما في المبدأ المحرك والمنتج... في أن هيجل يدرك الإنتاج الذاتي للإنسان كسيرورة، الموضعة كموضعة مقابلة، كتخارج وتجاوز لهذا التخارج، ذلك أنه يدرك جوهر العمل كما يدرك الإنسان المادي الحقيقي لانه يدرك الإنسان الفعلي كنتيجة لعمله الخاص»[1].

ينبغي أن تخدم فكرة التكون الذاتي للنوع من خلال العمل كمدخل لتحليل فينومينولوجي منزوع من الأسطورة، وافتراضات فلسفة الهوية التي منعت هيجل من أن يجني ثمار نقده لكانت يجب أن تنحل كما بينا في هذا الأساس المادي. ومما يثير السخرية أن ماركس الذي ينتقد هيجل بحق ضمن وجهة النظر تلك قد عرقلت مساعيه ولم يتمكن من أن يدرك قصد أبحاثه الخاصة بالصورة المناسبة. فهو يكشف آلية التقدم في تجربة التأمل المحجبة عند هيجل عندما يحول تكون الوعي الظاهر إلى عرض يرمز للنوع الذي ينتج ذاته: إطلاق القوى المنتجة إنما هو الذي يعطي في كل مرة الحافز لتجاوز شكل حياة متصلبة في وضعيتها

(١) الأعمال الكاملة، المجلد الأول ٣، ص١٥٦.

واستحالتها إلى تجريد. ولكنه في الوقت ذاته يخدع نفسه حول التأمل ذاته في الوقت الذي يختزله في العمل. ماركس يطابق «التجاوز كحركة موضوعانية. وحركة تعيد التخارج إلى ذاتها» مع تملك القوى الجوهرية المتخارجة في معالجة مع مادة ما.

ماركس يختزل حدث التأمل إلى مستوى الفعل الأداتي. فمن حيث أنه يرجع الخلق الذاتي Sichsetzen للأنا المطلقة إلى الإنتاج العياني للنوع، يقيم بدلاً عنه التأمل إجمالاً كشكل حركة للتاريخ في إطار مستديم للفلسفة التأملية. وإعادة تفسير الفينومينولوجيا الهيجلية تكشف النتائج المفارقة للتجويف المادي الذي تتعرض له فلسفة الأنا لفشته. لا يتطابق فعل التملك مع الاستحضار التأملي للذات التي تقود هذا التأمل، عندما لا تتوافق الذات المالكة حصرياً في لا أنا مع قطعة تنتجها الأنا وإنما مع قطعة محسوبة من الطبيعة. تتداخل علاقة خلق ما هو سابق Vorgängig وخلق ما لا يجعل نفسه شفافاً؛ وعلاقة التجسيد من جهة، وصولاً إلى وعي ما هو متموضع، إلى التأمل من جهة ثانية، تتداخل ضمن شروط فلسفة العمل مع علاقة الإنتاج، التملك، التخارج وحيازة القوة الجوهرية المتخارجة. وماركس يدرك التأمل طبقاً لنموذج الإنتاج، لأنه ينطلق من هذه المقدمة خفية دون أن يتجاوز النتيجة التي مؤداها أنه لا يميز بين الحالة المنطقية للعلوم الطبيعية وبين حالة النقد.

ماركس لا ينكر تماماً الفرق بين علوم الطبيعة وبين علوم الإنسان. ومبادئ نظرية المعرفة المعتمدة على الأداتية تتيح له مفهوماً برغماتياً ترانسندنتالياً للعلوم الطبيعية. هذه العلوم تمثل منهجياً شكلاً مؤكداً يعرض معرفة تراكمية في نسق العمل الاجتماعي. في التجربة توضع افتراضات عبر الربط النظامي للأحداث، بصورة أساسية في الطريقة ذاتها التي توضع على محك الاختبار كما في الصناعة، أي الحالات ما قبل العملية للفعل المحكوم بالنجاح. في كلا الحالتين تكون وجهة النظر

الترنسندنتالية لتحكم تقني ممكن، التي تُنظم ضمنها التجربة وتكون الفاعلية موضوعية. ماركس يقف فيما يخص تسويغ العلوم الطبيعية انطلاقاً من نظرية المعرفة، ضد هيجل إلى جانب كانت، دون أن ينطابق هذا التسويغ مع العلم إجمالاً. فبالنسبة إلى كل من ماركس وكانت يمثل تقدم المعرفة الذي يضمنه المنهج معياراً صحيحاً لعلميتها، Wissenschaftlichkeit وماركس لا يقر هذا التقدم ببساطة على أنه حقيقي، بل يريد أن يعرف إلى أي حد نُدخِل المعلومات الخاصة بالعلوم الطبيعية طبقاً لمعناها من المعرفة المفيدة تقنياً في دورة الإنتاج:

«لقد طورت العلوم الطبيعية فاعلية كبيرة، وتملكت بصورة مستمرة مادة متنامية. وقد بقيت الفلسفة بالنسبة إليها غريبة، كما بقيت هي ذاتها غريبة عن الفلسفة. والتوحيد الخاطف كما يسمى»، متوجهاً ضد شلينغ وهيجل، «لم يكن إلا وهماً متخيلاً... لقد دخلت العلوم الطبيعية بتوسط الصناعة في الحياة الإنسانية بصورة أكثر عملية، وأعادت تشكيلها.... الصناعة هي العلاقة الفعلية والتاريخية للطبيعة ومن ثم للعلوم الطبيعية وصولاً إلى الإنسان»[١]

لم يواجه ماركس على الجانب الآخر بشكل تفصيلي المعنى المحدد لعلم إنسان متحقق كنقد إيديولوجي بالتمايز مع المعنى الأداتي لعلم الطبيعة. ومع أنه أسس علم الإنسان في شكل النقد وليس كعلم طبيعة، فهو يميل دائماً إلى وضع علم الإنسان جانباً بالنسبة إلى علم الطبيعة. ولم يرَ أنه من الضروري التسويغ لنقد معرفي لنظرية المجتمع. يتبين من ذلك أن فكرة التكون الذاتي للنوع من خلال العمل الاجتماعي كانت كافية لنقد هيجل، ولكنها لم تصل إلى المدى الذي توضح فيه التملك المادي لهيجل المنقود في مداه الفعلي.

---

(١) الأعمال الكاملة، المجلد الأول ٣، ص١٢٢.

يتطلب ماركس بالاعتماد على نموذج Vorbild الفيزياء أن يعرض «قانون الحركة الاقتصادية للمجتمع الحديث «كقانون طبيعي». في كلمة ختامية للطبعة الثانية من رأس المال (المجلد الأول) يقتبس ماركس موافقاً تحديد الموقع المنهجي لباحث روسي يؤكد انطلاقاً من وضعية كونت الفرق بين الاقتصاد والبيولوجيا من جهة، وبين البيولوجيا والفيزياء وبالتالي الكيمياء، من جهة ثانية يعرض[1] بصورة خاصة اقتصار مجال مصداقية القوانين الاقتصادية على كل مرحلة تاريخية، غير أنه بالجملة يضع نظرية المجتمع في مستوى العلوم الطبيعية. وماركس يجهد نفسه فقط من أجل شيء واحد:

«لكي يبرهن ضرورة نظم محددة للعلاقات الاجتماعية من خلال الاستقصاء العلمي الدقيق، ومن أجل أن يرسخ دونما أي نقص الحقيقة التي تخدم كنقاط انطلاق واستناد. يرى ماركس في الحركة الاجتماعية سيرورة مرتبطة بتاريخ الطبيعة، توجهها القوانين التي هي ليست فقط مستقلة عن إرادة ووعي وأهداف الناس، وإنما أكثر من ذلك وبالعكس فهي تعين إرادة الناس ووعيهم وأهدافهم»[2]

لقد عكس ماركس التشابه مع علوم الطبيعة لكي يبين علمية تحليلاته. وهو لم يعترف في أي موقع أنه عدل من هدفه القديم حيث أراد أن يؤسس وحدة علم الإنسان مع علوم الطبيعة. «وسوف ينظم علم الطبيعة لاحقاً إلى علم الإنسان كما أن العكس صحيح تماماً، إذ ستتبادل النظم فيما بينها: وسوف يكون لدينا علم واحد»[3].

---

(١) ما أن تتجاوز الحياة مرحلة تطور معطاة، وهي تنتقل من سوية معينة بذاتها إلى أخرى، حتى تبدأ بأن توجه من خلال قوانين أخرى. العلاقات تتغير وكذلك القوانين المنظمة لها مع التطور المتغير لقوة الانتاج.

(٢) المصدر السابق، ص١٦.

(٣) الأعمال الكاملة، المجلد الأول ٣، ص١٢٣.

هذه المطالبة التي تتلون بالوضعية والقاضية بتأسيس علم طبيعي للإنسان تثير الدهشة؛ لأن العلوم الطبيعية تقع تحت رحمة الشروط الترنسندنتالية لنسق العمل الاجتماعي الذي ينبغي أن يعكس الاقتصاد من جانبه تحوله البنيوي كما يفعل ذلك علم الإنسان. ولحظة التأمل هذه تفتقد العلم بالمعنى الصارم، والتي يتميز من خلالها النقد الذي يستقصي السيرورة الخاصة بتاريخ الطبيعة للإنتاج الذاتي للذات الاجتماعية. الذي يجلب لهذه الذات ما يأخذ بيدها إلى الوعي. ما دام علم الإنسان تحليلاً تكوينياً، فلا بد أن يتضمن بالضرورة التأمل الذاتي النقد معرفي للعلم. والتفهم الذاتي للاقتصاد كعلم طبيعة إنساني يخبئ ذلك. وكما قيل فإن هذا التفهم الذاتي المختصر والمنهجي ينتج بالضرورة من نسق مرجعية يقتصر على الفعل الأداتي.

عندما نضع مفهوما ماديا للتركيب من خلال العمل الاجتماعي، عند ذلك سوف ينتمي كل من معرفة العلوم الطبيعية القابلة للاستخدام تقنياً، معرفة قوانين الطبيعة، نظرية المجتمع، وكذلك معرفة قوانين تاريخ الطبيعة الإنساني، إلى ذات العلاقة الموضوعية للتكون الذاتي للنوع. تنطلق معرفة الطبيعة، بدءاً من مرحلة معرفة الحياة اليومية البرغماتية إلى علم الطبيعة الحديث، بقدر واحد من التفاعل الأولي للإنسان مع الطبيعة. كما أن هذه المعرفة من جهتها تعود لتؤثر كقوة إنتاج على نسق العمل الاجتماعي وتدفع بتطوره إلى الأمام. وبالتماثل يمكن إدراك معرفة المجتمع التي تحدد الوعي الذاتي للذوات الاجتماعية بدءاً من مرحلة التفهم الذاتي البرغماتي للفئات الاجتماعية وصولاً إلى نظرية المجتمع المناسبة. تتكون هوية هذه الذوات في كل مرحلة من تطور قوى الإنتاج من جديد، وهي من جانبها تمثل شرطاً بالنسبة إلى توجيه سيرورة الإنتاج:

«يشير تطور رأس المال الثابت إلى أية درجة أصبحت فيها المعرفة

الاجتماعية العامة Knowledge قوة إنتاج مباشرة، وصارت بالتالي تمثل شروط سيرورة الحياة الاجتماعية ذاتها تحت رقابة العقل العام»[1].

ما دام الإنتاج يخلق الإطار الوحيد الذي يمكن أن يُفسر فيه نشوء وظيفة المعرفة فسوف يتجلى علم الإنسان ضمن مقولات معرفة التحكم؛ المعرفة التي تمكن من التحكم بسيرورات الطبيعة تنتقل من مرحلة الوعي الذاتي للذوات الاجتماعية إلى معرفة تمكن من التحكم بسيرورة الحياة الاجتماعية. تتحول معرفة التأمل إلى معرفة إنتاج في بُعد العمل كبعد سيرورة إنتاج وتملك. ومعرفة الطبيعة المتخثرة إلى تقنيات تدفع بالذات الاجتماعية بصورة دائمة إلى معرفة متواصلة لسيرورات تحول المادة بالطبيعة التي لا تحول نفسها في النهاية عن توجيه سيرورات المجتمع إلى شيء آخر سوى علم طبيعة في قوة التحكم التقني.

في المشروعات الأولى لنقد الاقتصاد السياسي توجد صيغة، يرتبط طبقاً لها تاريخ النوع بتحول أوتوماتيكي لعلم الطبيعة والتقنية في وعي ذاتي للذات الاجتماعية (العقل العام) يتحكم بسيرورة الحياة المادية. وطبقاً لهذا التكون فلن يتجسد في تاريخ الوعي الترنسندنتالي سوى تاريخ التقنية. وهذا التكون سيبقى متروكاً فقط للتطور التراكمي للفعل الذي يتحكم به النجاح، وبالتالي يتبع الاتجاه الذي يرمي إلى زيادة إنتاجية العمل، ويعوض قدرة العمل البشرية «وتحقق هذا الاتجاه إنما هو تحول وسيلة العمل إلى آلية Maschinerie»[2]. تشير الانقطاعات المرحلية في تطور التقنية إلى الكيفية التي حول فيها بعد جهد جهيد كل ما في دائرة الوظائف للفعل الأداتي للإنجازات المتجمعة للعضوية الإنسانية إلى وسيلة العمل: بداية إنجازات الأعضاء المتحركة الفاعلة،

---

(١) المبادئ الأساسية، ص٥٦٤.

(٢) المبادئ الأساسية، ص٥٨٥.

ومن ثم أعضاء الحواس، ثم إنتاج طاقة العضوية البشرية، وأخيراً إنجازات العضو الموجه أي الدماغ. علينا أن نسقط مراحل التقدم التقني سبدئياً. وفي النهاية تتفكك الصلة بين حدث العمل بمجمله وبين الإنسان ولا يبقى له سوى وسيلة العمل[(١)]

يكتمل فعل الإنتاج الذاتي للنوع البشري حالما تكون الذات الاجتماعية قد تحررت من العمل الضروري، ويدخل إلى جانب إنتاج يهيمن عليه العلم. ومن ثم يصبح زمن العمل ومقدار العمل المبذول كمقياس لقيمة البضائع المنتجة مسألة لا لزوم لها، وهنا يتلاشى أسر المادية الذي تفرضه ندرة الوسائل المتاحة وقسر العمل خلال الصيرورة البشرية. لقد اخترقت الذات الاجتماعية كأنا: الطبيعة الموضعة في العمل، اللاأنا، وتملكتها ضمن شروط الإنتاج، فعل «الأنا المطلق». في إطار نظرية العلم المحولة مادياً لفشته المترجم حسب سان سيمون يوجد موقع مشكوك فيه من المبادئ الأساسية لنقد الاقتصاد السياسي لا نعثر له على أثر في البحوث المماثلة من رأس المال:

«بالقدر... الذي تتطور فيه الصناعة الكبرى يصبح تحقيق الغنى

---

(١) وهكذا تتعرض وسيلة العمل إلى تحولات متعددة «وأخرها يتمثل في الآلة أو النسق الأوتوماتيكي للآلية Maschinerie (نسق الآلية: الأوتوماتيكية هي أكثر الأشكال المتكاملة والمتطابقة لذاتها وتحول الآلية إلى نسق) وتوضع في الحركة من خلال الآلة Automat أو القدرة المحركة التي تتحرك ذاتياً. المصدر السابق ص ٥٨٤. ماركس يرى في المفاهيم الأرسطية استباقاً للأتمتة. وهو يرى أن انطلاق قوى الإنتاج تحقق في هذا المقياس بعد أن أصبحت العلوم بواسطة استخداماتها التقنية قوة الإنتاج الأولى: «يتشكل مباشرة من العلم تحليل واستخدام القوانين الميكانيكية والكيميائية وهي تمكن الآلة أن تنجز العمل الذي كان العامل قد أنجزه من قبل. يدخل تطور الآلية عن هذا الطريق حالما تكون الصناعة الكبرى قد وصلت إلى المرحلة الأعلى، وعندما تكون العلوم قد أصبحت أسيرة لخدمة رأس المال (المصدر السابق ص ٥٩١) يتحدث ماركس هنا عن «تحول صيرورة الإنتاج من صيرورة العمل البسيطة إلى صيرورة علمية تخضع قوى الطبيعة لخدمتها وتضع هذه القوى في خدمة الحاجات البشرية» (المصدر السابق ص ٥٨٨).

الفعلي أقل ارتباطاً بزمن العمل ومقدار العمل المبذول، من ارتباطه بسلطة الوسطاء الذين يتحركون إبان زمن العمل والذين لم يعد تأثيرهم القوي يرتبط بأية علاقة مع زمن العمل المباشر الذي ينفق في الإنتاج، وإنما أصبح الأمر يتعلق بالحالة العامة للعلم وبتقدم التقنية وبالتالي تطبيق هذا العلم في الإنتاج (يرتبط تطور هذا العلم ولاسيما علم الطبيعة ومعه بقية العلوم بعلاقة لا تنفصم عراها مع تطور الإنتاج المادي) فالزراعة مثلاً تصبح مجرد استخدام لعلم تحول الطاقة المادي وكيفية تنظيمه في أحسن السبل بالنسبة إلى الجسم الاجتماعي كله. والغنى الفعلي يتجلى بأوضح صوره بما تكشفه الصناعة الكبرى في سوء العلاقة الهائل ما بين زمن العمل المبذول وبين إنتاجه كما يتجلى ذلك في اختلال العلاقة النوعي ما بين العمل المختزل إلى تجريد محض وبين سلطة سيرورة الإنتاج التي تراقب العمل. لم يعد العمل كما كان متضمناً في سيرورة الإنتاج عندما يتصرف الإنسان من حيث أنه حارس ومنظم لسيرورة الإنتاج ذاتها. (ما يصح على الآلية Maschincric يصح كذلك على الفاعليات البشرية وعلى تطور التواصل الإنساني) لم يعد العامل عنصراً طبيعياً معدلاً كأداة وصل بين الموضوع وبين ذاته، وإنما سيرورة الطبيعة التي تحولها إلى ما هو صناعي يدخلها كوسيلة بينه وبين الطبيعة غير العضوية التي يهيمن عليها. وهو يصبح ثانوياً إلى جانب سيرورة الإنتاج بدلاً من أن يكون وسيطها الأساسي. في هذا التحول لا يصبح العمل المباشر الذي يقوم به الإنسان ذاته ولا الزمن الذي يعمل خلاله، وإنما تملك قوته الإنتاجية العامة الخاصة به، تفهمه للطبيعة والسيطرة عليها من خلال وجوده كجسد اجتماعي وبكلمة واحدة تطور الفرد الاجتماعي الذي يتبدى كدعامة أساسية كبرى للإنتاج والغنى...

وبذلك ينهار الإنتاج القائم على القيمة التبادلية. أما سيرورة الإنتاج المادية المباشرة فتأخذ شكل اتباع الحاجة والتعارض دونما لبس.

والتطور الحر للفرديات لا يعود إلى اختزال زمن العمل الضروري وجعله عملاً فائضا؛ وإنما إلى اختزال العمل الضروري للمجتمع إلى الحد الأدنى الذي يماثل التأهيل العلمي والفني للأفراد من خلال الزمن الذي أصبح حراً للجميع ومن خلال الوسائل المتاحة»[١]

هذا التصور الذي تتحول فيه سيرورة العمل إلى سيرورة علم يمكن لها أن تضع تحول طاقة الإنسان بواسطة الطبيعة تحت سيطرة نوع بشري متحرر إجمالاً من العمل الضروري، يعنينا من وجهة نظر منهجية. فعلم الإنسان الذي يمكن أن يتطور ضمن هذه الفكرة يجب أن يشكل تاريخ النوع كتركيب من خلال العمل الاجتماعي، وفقط من خلال العمل. وهذا ما كان يجعل خيال ماركس الشاب بمثابة حقيقة: ذلك أن علم الطبيعة وعلم الإنسان يتبادلان التنظيم بين بعضهما البعض. فمن جهة تصبح علمنة الإنتاج التي ينظر إليها كحركة تنتج هوية ذات عارفة بالسيرورة الاجتماعية وموجهة لها. وإلى هذا الحد يكون علم الإنسان ملحقاً بعلم الطبيعة. ومن جهة ثانية تُدرك علوم الطبيعة من صميم وظيفتها في سيرورة الإنتاج الذاتي للنوع من حيث أنه الانكشاف الظاهر للقوى الجوهرية الإنسانية: وإلى هذا الحد يمكن أن يكون علم الطبيعة ملحقاً بعلم الإنسان بمعنى برغماتية متعينة ترنسندنتالياً، لكنه لا يضع هذه المهمة تحت المساءلة من منطلق النقد المعرفي. وهو يفهم نفسه في التشابه مع علوم الطبيعة كمعرفة إنتاج ويغطي بذلك بعد التأمل الذاتي الذي يجب أن يتحرك ضمن مجاله.

تلك المحاججة التي نقتفي أثرها ونبني عليها رأينا لا تتجاوز في إنجازها مرحلة «المخطط الخام». وهي نمطية فقط بالنسبة إلى ذلك الأساس الفلسفي ـ الإنتاج «كفعل» يقوم به نوع يؤسس ذاته، يقوم على

---

(١) المبادئ الأساسية، ٥٩٢ وما بعد.

النقد الماركسي لهيجل، وغير نمطية بالنسبة إلى نظرية المجتمع ذاتيا التي يتملك فيها ماركس هيجل المنقود مادياً إلى أبعد مدى. وحتى في المبادئ الأساسية يوجد الموقف الرسمي الذي يرى أن تحول Transformation العلم إلى الآلية لا يمكن أن يعني تحرير الوعي لذات جماعية تعي ذاتها وتسيطر على تملك سيرورة الإنتاج المسيطرة كنتيجة. وطبقاً للصيغة الأخرى يتحقق التكون الذاتي للنوع ليس فقط في علاقة الفعل الأداتي للإنسان مقابل الطبيعة، وإنما في بعد علاقات السلطة التي ترسخ تفاعلات الناس فيما بينهم. ماركس يميز تماماً التحكم الواعي ذاتياً لسيرورة الحياة الاجتماعية من خلال المنتجين المتحدين عن توجيه سيرورة الإنتاج الأوتوماتيكي الممموضع مقابل الأفراد. في إحدى الحالات يتصرف العمال إزاء بعضهم البعض كموحَّدين، وفي حالة أخرى يكونون مجرد موحدين «ذلك أن العمل بمجموعه ككلية لا يكون فعل العامل المفرد، وكذلك لا يكون العمال المختلفين مع بعضهم إلا في المدى الذي يكونون فيه موحدين، ولا يتصرفون إزاء بعضهم البعض على أنهم موحدون»[1].

إذا أخذ التقدم العلمي التقني لذاته فلن يقود إلى نظرة تأملية في سيرورة المجتمع بتنامبها الطبيعي من النوع الذي يمكن أن ينتج عنه تحكم واعي ذاتياً:

«يتجلى هذا العمل في تركيبه (في إنتاج معلمن) كأنه يخدم إلى حد كبير إرادة غريبة وعقلاً غريباً يسلس القياد له، في حين تكون وحدته الروحية خارجة، كما هو ملحق في وحدته المادية بالوحدة الموضوعانية للآلية Maschinerie. ورأس المال الثابت الذي هو كمارد حي يموضع الفكرة العلمية، وهو في الحقيقة بمثابة الخلاصة، لا يمكن أن يتصرف

---

(1) المبادئ الأساسية، ص٣٧٤.

إطلاقاً كأداة بالنسبة إلى العامل الفرد الذي يوجد كانضباط حي ومفرد أو ملحق حي إزاءه»[1]

ليس الإطار المؤسساتي الذي يتحصن ضد مرحلة جديدة واجبة من التأمل من خلال تقدم العلم القائم كقوة إنتاج، هو نتيجة مباشرة لسيرورة العمل، وبالتالي فعلينا أن ندركه كشكل من الحياة متصلب وجاهز للتجريد ـ في الاستخدام اللغوي الفينومينولوجي الهيجلي. كهيئة للوعي الظاهر. وهذه الهيئة لا تمثل مباشرة مرحلة التطور التقني وإنما علاقة سلطة اجتماعية، أي بمعنى سلطة طبقة اجتماعية على غيرها. على أن علاقة القوة تعبر عن نفسها في الغالب في شكل سياسي. وتتميز الرأسمالية بالمقابل من خلال أن علاقة الطبقات تتعين بالشكل القانوني الخاص لتعاقد العمل الحر اقتصادياً. ما دام أسلوب الإنتاج هذا قائماً فلا يمكن أن تؤدي العلمية المتقدمة للإنتاج إلى تحرير الذات الواعية لذاتها العارفة بسيرورة الحياة الاجتماعية والمنظمة لها. فقط يجب من خلال ذلك تقوية «التناقض السائر في طريق السيرورة» لأساليب الإنتاج تلك.

«من جهة ما ينفخ (رأس المال) الحياة في كل قوى العلم والطبيعة، وفي قوى التركيب الاجتماعي، كما في قوى التواصل الاجتماعي، كي يجعل خلق الغنى مستقلاً (نسبياً) عن زمن العمل المبذول فيه. ومن الجهة الثانية يريد أن يقيس هذه القوى الاجتماعية العملاقة المخلوقة هكذا على زمن العمل وأن يأسرها ضمن الحدود المبتغاة لكي يستحوذ على القيمة المنجزة كقيمة»[2]

الصياغتان اللتان نتبعناهما تجعلان هذا الموقف غير المحسوس بادياً للعيان، والذي يتأسس في المنطلق النظري ذاته. ماركس يأخذ مفهوم نسق

---

(١) المصدر السابق، ص٣٧٤.

(٢) المصدر السابق، ص٥٩٣.

العمل الاجتماعي الذي يشتمل على عناصر أكثر مما هي معلنة في تصور النوع الذي ينتج ذاتياً، وذلك من أجل تحليل تطور تشكيلات المجتمع الاقتصادية. التكون الذاتي من خلال العمل الاجتماعي صار يدرك على المستوى المقولاتي على أنه سيرورة إنتاج؛ وفعل أداتي، العمل بمعنى الفاعلية الإنتاجية صار يحدد البعد الذي يتحرك فيه تاريخ الطبيعة. ماركس بالمقابل وعلى مستوى استقصاءاته المادية صار يضع في حسبانه بصورة دائمة البراكسيس الاجتماعي الذي يشمل العمل والتفاعل: السيرورات الخاصة بتاريخ الطبيعة أصبحت متوسطة من خلال الفاعلية المنتجة للفرد ومن خلال تنظيم تواصلها فيما بينها. وهذا التواصل موجود ضمن معايير تقرر بقوة المؤسسات الكيفية التي توزع فيها على الأعضاء كل من الكفاءات، التعويضات، الالتزامات والتبعات المتعلقة بالتدبير الاجتماعي كله. الوسط الذي تُنظم فيها علاقات الذوات والفئات معيارياً إنما هو الإرث الثقافي الذي يبني علاقة التواصل اللغوي، والتي تُفسر فيها الذوات الطبيعة كما تفسر نفسها في بيئتها الخاصة.

في الوقت الذي يناظر فيه الفعل الأداتي قسر الطبيعة الخارجية، وفي الوقت الذي تعين فيه حالة قوى الإنتاج مقياس التحكم التقني بقوى الطبيعة، في هذا الوقت ينشأ تناظر ما بين الفعل الأداتي وقمع الطبيعة الخاصة: فالإطار المؤسساتي يعين مقياس القمع من خلال القوة المتنامية طبيعياً للتبعية الاجتماعية وللسيطرة السياسية. وتحرير المجتمع من قوة الطبيعة الخارجية يعود الفضل فيه إلى سيرورات العمل وتحديداً إلى إنتاج معرفة قابلة للاستغلال تقنياً (بما في ذلك «تحول علوم الطبيعة إلى القوة الآلية»)؛ التحرر من قسر الطبيعة الداخلية ينجح بمقدار استبدال المؤسسات التي تملك القوة من خلال تنظيم التواصل الاجتماعي، الذي يرتبط بمفرده بالتواصل الخالي من السيطرة. وهذا لا يحدث مباشرة من خلال الفاعلية الإنتاجية وإنما من خلال الفاعلية

الثورية للطبقات المكافحة (بما في ذلك الفاعلية النقدية للعلوم التأملية). إذا أخذت المقولتان عن البراكسيس الاجتماعي فإنهما تمكنان مما سماه ماركس فعل الإنتاج الذاتي للنوع مفسراً هيجل. وهو يرى هذه العلاقة منتجة في نسق العمل الاجتماعي؛ ومن هنا يتجلى له الإنتاج كحركة يظهر فيها كل من الفعل الأداتي والإطار المؤسساتي، وتحديداً «الفاعلية المنتجة» و«علاقات الإنتاج» كلحظتين مختلفتين لسيرورة واحدة[1].

---

(١) في مقدمة نقد الاقتصاد السياسي لعام ١٨٥٧ التي نعثر فيها على الإشارات القليلة ولكن الضافية لمنهج الاقتصاد السياسي: يتحدد بوضوح خط اختزال البراكسيس الاجتماعي إلى واحدة من لحظتين تنتمي أي العمل (نقد الاقتصاد السياسي) ينطلق ماركس من أن العمل يأخذ دائماً شكل العمل الاجتماعي. والذات المفردة التي تحول مادة طبيعية أي نموذج الفعل الأداتي، إنما هي تجريد العمل الذي يربط تعسفياً كتعاون إنجازات عمال مختلفة بإطار التفاعل: «نقطة الانطلاق هي بطبيعة الحال الأفراد المنتجون في المجتمع، وبالتالي إنتاج الأفراد المتعين اجتماعياً. فالصياد المفرد والمفردن وكذلك صياد السمك حيث يبدأ بهما كل من آدم سميث وريكاردو ينتميان إلى التصورات الخالية من الخيال لروبنسونات القرن الثامن عشر...» (في مكان آخر ص٢٣٥). بالمقابل يمكن لكل إنتاج اجتماعي أن يدرك حسب نموذج الفعل الأداتي. «العمل يندس بين الدافع وبين إرضاء الدافع ويتوسط سيرورة تحول المادة التي تحقق على المستوى الحيواني كتبادل غير متوسط للعضوية ولمحيطها. وإعادة إنتاج المجتمع تعادل بالكامل هذه السيرورة الذاتية التي تنتج بها الموضوعات ويتم تملكها. إلا أن الإنتاج والتملك يجري توسطهما على هذا المستوى من خلال توزيع وتبادل البضائع. «في الإنتاج يتملك أعضاء المجتمع (ينتجون، يشكلون) المنتوج الطبيعي للحاجات البشرية. التوزيع يحدد العلاقة التي يشترك بها الفرد في المنتوجات: التبادل يؤمن له المنتوجات الخاصة التي يريد بها تحويل النصيب المقدر من خلال التوزيع: وأخيراً في التوزيع تصبح المنتوجات موضوعات المتعة وتملك الأفراد». (المصدر السابق ص٢٤٢). وهكذا يبدو الإنتاج كنقطة انطلاق، الاستهلاك كإنتاج نهائي. أما التوزيع والتبادل فيوجدان في المنتصف. ويمكن فهم هذه السيرورة الكاملة للحياة ضمن وجهة نظر الإنتاج. تأمين المواد الغذائية: الإنتاج، حفظ الحياة. إعادة الإنتاج كلها تمثل وجهين لحدث واحد. «الاستهلاك كضرورة حياتية، كحاجة إنما هو ذاته لحظة داخلية للفاعلية المنتجة؛ غير أن آخر ما هنالك هو نقطة انطلاق التحقق ولحظة السيطرة، الفعل الذي تتم فيه السيرورة الكاملة من جديد. الفرد ينتج موضوعاً ما ليعود إليه ثانية من-

=خلال استهلاكه من حيث أنه فرد منتج يعيد إنتاج ذاته. فالاستهلاك يتجلى على أنه لحظة من لحظات الإنتاج». (المصدر السابق ص٢٤٩). الإنتاج هو الشكل المحدد لإعادة الإنتاج الذي يميز سيرورة تحول المادة للإنسان: وهذا يتبع من منظور يدرك الإنسان «من أدنى» كجوهر طبيعي.

يرى ماركس أن تملك المنتوجات يتدرج اجتماعياً في الإنتاج الاجتماعي. والتوزيع يحدد «من خلال قوانين اجتماعية» نصيب المنتج في نتيجة الإنتاج الاجتماعي. وهذه القوانين التي تثبت الحصة تأخذ بصورة مباشرة شكل حقوق الملكية: «كل إنتاج إنما هو تملك الطبيعة من جوانب الفرد وذلك ضمن وبتوسط شكل اجتماعي محدد. وبهذا المعنى فإنه من السخف أن نقول بأن الملكية (التملك) إنما هي كشرط للإنتاج... أن نقول لا يمكن الحديث عن إنتاج عندما لا يوجد شكل من الملكية، لا يعني سوى الهذر». تمثل علاقات الملكية التي يرتبط بها التوزيع، الأساس بالنسبة إلى تنظيم التواصل الاجتماعي، في علاقة التوزيع وصولاً إلى مجال الإنتاج نستطيع أن ندرك علاقة الإطار المؤسساتي وصولاً إلى الفعل الأداتي لهاتين اللحظتين اللتين لم يفصلهما ماركس بشكل كاف في مفهوم البراكسيس بالجواب على هذا السؤال «هل يوجد التوزيع كيان قائم بذاته إلى جانب وخارج الإنتاج؟» لحسم الأمر ضمناً عبر علاقة التفاعل والعمل.

الجواب المباشر موجود تحت الطلب: في الحقيقة يتعلق توزيع الدخل بتوزيع المواقع في نسق العمل الاجتماعي، المتغير المستقل بعمل وظيفة في سيرورة الإنتاج. الفرد الذي يشارك في الإنتاج في شكل العمل المأجور يشارك بشكل أجر العمل في المنتجات، أي في نتائج الإنتاج. وتنظيم التوزيع يحدد بصورة كاملة من خلال تنظيم الإنتاج (المصدر السابق، ص٢٥٠). يرتبط بتنظيم الإنتاج فقط بتوزيع أدوات الإنتاج وهذا يعني «بتوزيع أعضاء المجتمع ضمن أشكال الإنتاج المختلفة (تصنيف الأفراد ضمن علاقات إنتاج محددة)» (المصدر السابق ص٢٥٢). علاقات الإنتاج هي التنظيم الفعال للأعباء والتعويضات في مجال الإنتاج ذاته. والتوزيع هو لذلك كما نذكر دائماً يتعلق بالإطار المؤسساتي أي بنظام الملكية وليس بشكل الإنتاج. وماركس لا يفقد الإنتاج ككمية مستقلة إلا من خلال مخرج اصطلاحي. «إذا نظرنا إلى الإنتاج بصرف النظر عن هذا التوزيع المتضمن فيه فهو ليس سوى تجريد فارغ، بينما العكس فإن توزيع المنتوج معطى من ذاته مع هذا التوزيع الذي يكون لحظة الإنتاج مبدئياً». (المصدر السابق ص٢٥٢). يمكن إدراك مفهوم الإنتاج بمعناه الواسع ذلك أن علاقات الإنتاج تكون متضمنة فيه. وهذا يعطي ماركس الإمكانية بأن يصر على أن الإنتاج يأتي أيضاً بالإطار المؤسساتي الذي ينتج فيه: =

ومن أجل تكوّن تاريخ النوع ومن أجل السؤال عن تعليله المرتبط بالنقد المعرفي يجب أن يأخذ التوسيع الصامت لنسق المرجعية الذي يتناول العمل والتفاعل ضمن البراكسيس الاجتماعي، أهمية حاسمة عندما لا يُخضِع الإطار المؤسساتي أعضاء المجتمع كلهم إلى أشكال القمع ذاتها. وعلى أساس الإنتاج الذي ينتج بضائع تتجاوز الحاجة الضرورية تنشأ مشكلة التوزيع للإنتاج الزائد المُعالَج. هذه المشكلة تُحَل عن طريق تكوّن طبقات اجتماعية تتشارك بمقياس مختلف أعباء الإنتاج والتعويضات الاجتماعية. تفقد الذات الاجتماعية وحدتها مع انقسام

=«أية علاقة يحتلها هذا التوزيع الذي يحدد الإنتاج ذاته بالنسبة إليه، يبقى في الحقيقة سؤالاً يقع ضمن الإنتاج ذاته». (المصدر السابق ص٢٥٢). إذا أخذت المسألة بجذافيرها فإن هذا يعني فقط أن تغيرات الإطار المؤسساتي مرتبطة بإطلاق قوى الإنتاج، وعلى العكس من ذلك فإن تطور سيرورة الإنتاج تتوقف على علاقات الإنتاج: «عندما يقال بأن الإنتاج يجب أن ينطلق من توزيع أكيد لأدوات الإنتاج لأن التوزيع بهذا المعنى سابق على الإنتاج، ويكون شرطه فإنه بالإمكان الإجابة على ذلك بأن الإنتاج له شروطه التي تشكل لحظاته ذاتها. وهذه يجب أن تبتدئ من البداية الأولى على أنها ذات منشأ طبيعي». (المصدر السابق ص٢٥٢). وأثناء ذلك لم يغب عن ذهن ماركس الكيفيات الطبيعية للتفاعل الاجتماعي مثل الجنس، العمر وعلاقات القرابة. «من خلال سيرورة الإنتاج ذاتها تتحول هذه الشروط من طبيعية إلى شروط تاريخية؛ وعندما تتجلى بالنسبة إلى مرحلة ما كشرط طبيعي للإنتاج فإنها كانت بالنسبة إلى شروط أخرى نتيجتها التاريخية. وهي تتغير بصورة دائمة ضمن الإنتاج ذاته». (المصدر السابق ص٢٥٢).

لا تستطيع المحاولات التحديدية التي تضع كل لحظات البراكسيس الاجتماعي تحت مفهوم الإنتاج، أن تخفي بأن ماركس يضع وزناً بالغاً للشروط الاجتماعية للإنتاج التي لا تعود مباشرة إلى مادة العمل، أداة العمل، طاقة العمل والتنظيم إلى عناصر سيرورة العمل ذاتها.

يريد ماركس أن يتناول الإطار المقولاتي لأسباب وجيهة؛ ذلك أن الحقائق ما قبل الاقتصادية لا يمكن أن يكون لها شأن بالنسبة إلى ميكانيكية التطور الخاص بتاريخ النوع. غير أن ذلك التوزيع المتضمن في الإنتاج وبالتالي علاقة القوة المتأسسة التي تثبت توزيع أدوات الإنتاج، يقوم على علاقة تفاعلات متوسطة رمزياً لا يمكن انحلالها في أجزاء الإنتاج، في الحاجة؛ في فعل أداتي وفي استهلاك مباشر ضد كل التماثلات المحددة.

النسق الاجتماعي إلى طبقات تُخلق بصورة دائمة من خلال الإطار المؤسساتي. «عندما ننظر إلى المجتمع كذات وحيدة، معنى ذلك أن نظرتنا إليه خاطئة مضاربة»[1].

ما دمنا ننظر إلى التكون الذاتي للنوع من خلال العمل وحده بالنظر إلى قوة التحكم بسيرورات الطبيعة التي تراكم ذاتها في قوى الإنتاج، يكون عند ذلك من المعقول أن نتحدث عن الذات الاجتماعية بصيغة المفرد. لأن حالة تطور قوى الإنتاج تحدد نسق العمل الاجتماعي بالجملة. وأعضاء المجتمع يعيشون جميعاً من حيث المبدأ في مستوى واحد بالنسبة إلى السيطرة على الطبيعة، الذي هو معطى في كل مرة مع المعرفة التقنية المتاحة، ومادامت هوية مجتمع ما تتكون على هذه الحالة من التقدم العلمي التقني، لابد أن تدور المسألة حول الوعي الذاتي للذات الاجتماعية. غير أن سيرورة تكون النوع لا تنطابق كما نرى الآن مع نشوء هذه الذات الخاصة بالتقدم التقني العلمي. أكثر من ذلك يترافق مع فعل الإنتاج الذاتي هذا، الذي أدركه ماركس كفعل مادي، سيرورة تكوّن تكون متوسطة من خلال تفاعل ذوات الطبقات سواء أكانت هذه الطبقات مندمجة قسرياً أو متنافسة علنياً فيما بينها.

في الوقت الذي يتجلى فيه تكون النوع في بُعد العمل خطياً كسيرورة إنتاج وتشكل طبقات، يتجلى هذا التكون في بعد صراع الطبقات الاجتماعية كسيرورة للقمع والتحرر الذاتي. وفي كلا البعدين تتميز خصائص كل مرحلة من مراحل التطور من خلال إلغاء القسر: من خلال التحرر من قسر الطبيعة الخارجي في البعد الأول، ومن قمع الطبيعة الخاصة في البعد الآخر. والتجديدات المرحلية تخط طريق التقدم العلمي التقني، تلك التجديدات التي تُبنى من خلالها خطوة

---

(١) نحو نقد الاقتصاد السياسي، ص٢٤٩.

خطوة دائرة وظائف الفعل الأداتي على مستوى الآلات. ويتحدد بذلك كقيمة حدية لهذا التطور: تنظيم المجتمع ذاته كتنظيم أوتوماتيكي. والتقنيات الجديدة لا تعين بالتالي طريق سيرورة التكون الاجتماعية، وإنما تحدد مراحل التأمل التي تنحل من خلالها دوغمائية أشكال السيطرة المتجاورة وأشكال الإيديولوجيات، أما ضغط الإطار المؤسساتي فيصعد في حين يُكشف الفعل التواصلي من حيث أنه تواصلي. ما يُستبق يكون بذلك هدف هذه الحركة: تنظيم المجتمع على الأساس الحصري لنقاش السيطرة. إن إغناء المعرفة القابلة للاستغلال تقنياً، التي تقود في جو العمل الضروري اجتماعياً إلى الاستغناء الكامل عن الإنسان من قبل الآلة، يماثل هنا التأمل الذاتي للوعي الظاهر وصولاً إلى النقطة التي يكون قد تحرر فيها وعي ذاتي للنوع وارتفع إلى مستوى النقد، من العماء الإيديولوجي إجمالاً. هذان الشكلان من التطور لا يجتمعان؛ إذ يوجد ارتباط متبادل حاول ماركس أن يدركه عبثاً في ديالكتيك قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج: عبثاً لأن مغزى هذا الديالكتيك يجب أن يبقى مبهماً ما دام المفهوم المادي للتركيب بين الإنسان والطبيعة مقتصراً على الإطار المقولاتي للإنتاج.

عندما ينبغي أن توحد فكرة التكون الذاتي للنوع البشري الخاص بتاريخ الطبيعة بجانبيها: الإنتاج الذاتي من خلال الفاعلية المنتجة والتكون من خلال الفاعلية النقدية الثورية، عند ذلك يجب أن يأخذ مفهوم التركيب بعداً ثانياً. ومن هنا فإن هذا التوحيد البارع بين كانت وفشته لن يكفي إلى ما لانهاية.

يتوسط التركيب من خلال العمل بين الذات الاجتماعية وبين الطبيعة الخارجية كما مع موضوعها. غير أن سيرورة التوسط هذه تتشابك مع تركيب ما من خلال صراع، على أن هذا التركيب يتوسط من جانبه ذاتين جزئيتين اجتماعيتين تحولان بعضهما البعض إلى موضوع،

وتحديداً إلى طبقات اجتماعية. في كلتا سيرورتي التوسط تكون المعرفة: تركيب مادة التجربة إضافة إلى أشكال الروح مجرد لحظة: هناك يتم تفسير الواقعية تحت وجهات نظر تقنية، وهنا تحت وجهات نظر عملية. والتركيب من خلال العمل ينتج علاقة بين الذات والموضوع نظرية تقنية تصبح مع الصراع نظرية عملية. هناك تتكون معرفة إنتاج وهنا معرفة تأمل. والنموذج الوحيد الذي يقدم نفسه من أجل مثل هذا التركيب يوجد لدى هيجل. والمسألة تدور حول ديالكتيك الأخلاق الذي أطلقه هيجل في أعمال الشباب اللاهوتية، وفي الكتابات السياسية العائدة إلى مرحلة فرنكفورت، وأخيراً في فلسفة الروح إبان وجوده في ينا، إلا أنه لم يحولها إلى منظومة متكاملة[1].

يطلق هيجل الديالكتيك الأخلاقي في إحدى شذراته حول روح المسيحية واضعاً نصب عينيه مثل العقوبة التي تصيب من يدمر كلية أخلاقية. والمجرم «الذي يلغي تكامل تواصل حر وبالتالي تكامل تحقيق مصالح متبادل، من حيث أنه كفرد يضع نفسه في موقع الكلية، هو ذاته يدفع إلى الأمام بسيرورة قدر يرتد إليه. والصراع المحتوم بين الأطراف المتخاصمة وروح العداء مقابل الآخر المقموع والذي أصابه الاذى كل ذلك يظهر إلى العيان التكاملية المفقودة والتوادد الزائل. على أن المجرم يواجه بالقوة النافية للحياة التي زالت. وهو يعرف ذنبه عن هذا الطريق. وعلى المذنب أن يتحمل من جراء قوة الحياة المعزولة والمقموعة والتي حرضها هو إلى أن يختبر الاغتراب عن ذاته في قمع النقص الغريب لحياته الخاصة، وفي الإعراض عن الذات الغريبة. في صيبة القدر هذه

---

(١) يمكن العودة إلى العمل الاختالي من أجل كارل لوفيت: العمل والتفاعل. ملاحظات حول فلسفة الروح الهيجلية في ينا في: التاريخ والطبيعة شتوتغارت ١٩٦٨ وأخيراً كلمة هابرماس الختامية حول الأعمال السياسية لهيجل، فرانكفورت ١٩٦٦ ص ٢٤٢ وما بعدها.

تفعل فعلها سلطة الحياة المقموعة، التي لا يمكن التصالح معها إلا عندما يتصاعد الحنين نحو ما هو مفقود وذلك من صميم تجربة نفي الحياة المنقسمة، وأن يضطر إلى أن يماثل ما قد أنكر منه في الوجود الغريب المحارب. عند ذلك يتعرف كلا الجانبين موقفهما المتصلب ضد بعضهما البعض كنتيجة للإنفكاك والتخلص من تجريد علاقة حياتهما المشتركة في هذه العلاقة أي العلاقة الحوارية لتعرف الذات في الآخر يختبر الاثنان الأساس المشترك لوجودهما.

لقد كان من الممكن لماركس أن يستخدم هذا النموذج ويؤسس هذا التملك المختل التناسب للإنتاج الزائد والذي يمكن أن ينتج عنه التناقض الطبقي كجناية. تتحقق سببية القدر المعاقبة في القوى المسيطرة كصراع طبقات بصب في الثورات. والقوة الثورية تصالح الأحزاب المنقسمة من حيث أنها تلغي الاغتراب الحاصل للتناقض الطبقي من خلال قمع الأخلاق الفطرية. هيجل ذاته طور في عمله حول دستور مجلس البلدية وفي شذرة المقدمة لنص دستور ديالكتيك الأخلاق إزاء الأوضاع السياسية لولاية «فورتمبيرغ» وللإمبراطورية الألمانية القديمة. إن وضعيه Positivitä ١٠(الحياة السياسية المتصلبة تعكس تمزق الكلية الأخلاقية: كما أن التحول الذي حصل إنما هو استجابة الحياة المقموعة، تلك الاستجابة التي تمثل لقاء القوى المسيطرة مع سببية القدر.

ماركس يدرك بطبيعة الحال الكلية الأخلاقية كمجتمع ينتج فيه الناس لكي يعيدوا إنتاج حياتهم من خلال تملك الطبيعة الخارجية. الأخلاقية Sittlichkeit إنما هي إطار مؤسساتي مصنوع من الإرث الثقافي، غير أنه إطار من أجل سيرورات الإنتاج. وديالكتيك الأخلاق الذي يتحقق على قاعدة العمل الاجتماعي يتناوله ماركس كقانون حركة لصراع محدد بين أطراف معينة. الصراع يدور بصورة مستمرة حول تنظيم تملك المواد

المنتجة اجتماعياً، في الوقت الذي تتعين فيه القوى المتصارعة من خلال موقعها في سيرورة الإنتاج وتحديداً كطبقات. ديالكتيك الأخلاق كحركة التناقض الطبقي يرتبط بتطور نسق العمل الاجتماعي. أما تجاوز التجريد، وتحديداً التصالح الثوري النقدي للأطراف المغتربة لا ينجح نسبياً إلا بتطور قوى الإنتاج. والإطار المؤسساتي يأخذ قسر الطبيعة الخارجية الذي يعبر عن نفسه في درجة التحكم بالطبيعة وفي مقياس العمل الضروري اجتماعياً وفي العلاقة مع البدائل الموضوعة تحت التصرف للمتطلبات المتطورة اجتماعياً، في ذاته ويترجمه من خلال قمع رغبات الدافع إلى قسر الطبيعة الداخلية، وبالتالي إلى قسر المعايير الاجتماعية. يقاس التدمير النسبي للعلاقات الأخلاقية لذلك بداية على الفرق ما بين الدرجة الفعلية للقمع المطلوب مؤسساتياً وبين درجة القمع الضروري في حالة معطاة لقوى الإنتاج. هذا الفرق إنما هو مقياس بالنسبة إلى السيطرة التي هي ثانوية موضوعياً. وأولئك الذين يؤسسون مثل هذه السيطرة ويدافعون ضد هذا النوع من مواقع السيطرة، إنما هم الذين يضعون سببية القدر في مجال الحركة ويقسمون المجتمع إلى طبقات ويقمعون مصالح مشروعة، يحرضون ردود أفعال الحياة المقموعة ويبلغون في النهاية مصيرهم العادل في الثورة. وسوف تضطرهم الطبقة الثورية إلى أن يتعرفوا أنفسهم فيها وأن يتجاوزوا من خلال ذلك اغتراب وجود الطبقتين الاثنتين. ما دام قسر الطبيعة الخارجية مستمراً في هيئة النقص الاقتصادي فإن كل طبقة ثورية مدعوة بعد انتصارها، من جانبها إلى «الظلم» وبالتالي إلى تأسيس سيطرة طبقة جديدة. لهذا يجب على ديالكتيك الأخلاق أن يعيد ذاته إلى أن تُلغى الهيمنة المادية تقنياً التي تجثم على إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية والتي تمثل اللعنة التوراتية للعمل الضروري.

ومع ذلك لن يصل ديالكتيك الأخلاق آلياً إلى الاستقرار؛ وإن كانت

الدعوة التي ستبقيه في عالم الحركة ستأخذ كيفية أخرى: ولن تتحرك بعد ذلك بالحاجة وإنما بالإرضاء المازوخي للسيطرة التي تحاصر التدجين الممكن موضوعياً للصراع حول الوجود، كما تمنع بالتفاعل المتحرر من القسر على أساس التواصل الخالي من السيطرة. هذه السيطرة المعادة الإنتاج فقط من أجل ذاتها تمنع تغير حالة تجمع تاريخ الطبيعة، كما تمنع الانتقال إلى التاريخ المتحرر من ديالكتيك الأخلاق الذي يمكن أن يتحرك على قاعدة إنتاج معفى من العمل البشري في وسط Medium الحوار الثاني.

ديالكتيك التناقض الطبقي هو حركة التأمل وهو شيء يختلف عن التركيب من خلال العمل الاجتماعي. لأن العلاقة الثنائية للتوحيد المتكامل للذوات المتناقضة، الأخلاقية المعاد إنتاجها إنما هي علاقة المنطق وبراكسيس الحياة في واحد. هذا؟؟ يتجلى في ديالكتيك العلاقة الأخلاقية التي أطلقها هيجل تحت عنوان الصراع حول الاعتراف. وفيه يعاد تكوين قمع وتجديد الموقف الحواري من حيث أنه تجديد لعلاقة أخلاقية. العلاقات النحوية للتواصل المشوه عن طريق العنف تمارس قوة عملية. بداية تلغي نتيجة الحركة الديالكتيكية العنف وتخلق لا قسرية التعرف الذاتي Sich-Erkennen الحواري في الآخر، في لغة هيجل الشاب. الحب كمصالحة. ولهذا السبب نحن لا نسمي المشاركة اللاقسرية ذاتها بين الذوات ديالكتيكية، وإنما تاريخ قمعها وإعادة إنتاجها. يوجد تشويه العلاقة الحوارية ضمن سببية رموز منقسمة وعلاقات مموضعة وهذا يعني علاقات منزوعة التواصل العام، صالحة من خلف ظهر الذوات وفي الوقت ذاته نحوية وملزمة تجريبياً.

ماركس يحلل شكل المجتمع الذي لم يعد يمأسس التناقض الطبقي في هيئة تبعية سياسية مباشرة وفي قوة اجتماعية، وإنما يثبت في مؤسسة تعاقد العمل الحر الذي يعيد للفاعلية المنتجة شكل البضاعة. وشكل

البضاعة هذا هو مظهر موضوعي لأنه يجعل طرفي المعادلة الرأسماليين والعمال المأجورين غير عارفين بموضوع صراعهم، ويحد من تواصلهم. وشكل بضاعة العمل إنما هو إيديولوجيا لأنه يخبيء نمع علاقة حوارية حرة وفي الوقت ذاته يعبر عنها:

"يكمن غموض شكل البضاعة ببساطة في أنه يعكس للناس الخصائص الاجتماعية لعملهم كخصائص مادية لإنتاج العمل ذاته، كخصائص طبيعة اجتماعية لهذه الأشياء، ولذلك فهو يعكس أيضاً العلاقة الاجتماعية للمنتجين لمجموع العمل كعلاقة اجتماعية للموضوعات موجودة خارجهم. من خلال هذا الخليط تصبح منتجات العمل بضائع. حسياً أشياء فوق حسية أو أشياء اجتماعية. وهكذا يمثل انطباع الضوء لشيء ما على العصب البصري ليس بوصفه منبهاً ذاتياً له، وإنما كتشكيل مجسم؟؟ لشيء خارج العين. غير أنه أثناء الرؤية يسقط فعلياً ضوء من شيء ما أي من موضوع خارجي على شيء آخر هو العين. إنها علاقة فيزيائية تقوم بين أشياء فيزيائية. بالمقابل لا يستطيع شكل البضاعة وعلاقة القيمة لمنتجات العمل التي تتجسد فيها أن نخلق شيئاً بواسطة طبيعتها الفيزيائية وبواسطة العلاقات الشيئية المنبثقة عنها. إنها فقط العلاقة الاجتماعية المتعينة للناس ذاتهم التي تأخذ بالنسبة إليهم الشكل الشبحي لعلاقة الأشياء. من أجل أن نجد تماثلاً علينا أن نهرب إلى الأصقاع الضبابية لعالم الأديان. هنا تتبدى منتجات العقل الإنساني على شكل هيئات تدعمها الحياة الخاصة، مستقلة وترتبط بعلاقة فيما بينها وبين الإنسان. وهكذا ففي عالم البضاعة توجد منتجات اليد الإنسانية. هذه أسميها الصنمية التي تلتصق بمنتجات العمل حالما تُنتج كبضائع حيث لا يمكن فصلها عن إنتاج البضائع"[١].

---

(١) رأس المال، المجلد الأول ص٧٧ وما بعد.

وهكذا فإن قمع تواصل مترسخ مؤسساتياً ينقسم المجتمع في ظله إلى طبقات اجتماعية يناسب تصنيم العلاقات الاجتماعية الحقيقية. تتميز الرأسمالية طبقاً لماركس من خلال أنها تنزل الإيديولوجيات من سماء شرعيات السيطرة القابلة للإدراك والقوة إلى نسق العمل الاجتماعي. ففي المجتمع البورجوازي الليبرالي تكون شرعية السيطرة مشتقة من شرعية السوق وتحديداً من عدالة التبادل المتكافئ الملازمة لحركة التبادل وهي تتكشف من خلال نقد صنمية البضاعة.

يتبدى في هذا المثل الذي اخترناه بسبب مركزيته بالنسبة إلى نظرية المجتمع الماركسية، أن التغير المدرك للإطار المؤسساتي من حيث أنه حركة التناقض الطبقي إنما هو ديالكتيك الوعي الظاهر للطبقات. ونظرية المجتمع التي تدرك التكون الذاتي للنوع ضمن وجهة النظر المزدوجة للتركيب من خلال صراع الطبقات ومن خلال عملها الاجتماعي لا تستطيع لذلك أن تحلل التاريخ الطبيعي للإنتاج إلا في إطار إعادة تكون الوعي الظاهر لهذه الطبقات. ونسق العمل الاجتماعي لا يتطور إلا من خلال علاقة موضوعية مع التناقض الطبقي؛ وبالتالي فإن إطلاق قوى الإنتاج يتشابك مع تاريخ الثورات. غير أن صراع الطبقات هذا والذي تترسب نتائجه في كل مرة في الإطار المؤسساتي لمجتمع ما في صورة هذا المجتمع إنما هو مثل الديالكتيك الأخلاقي المتواصل سيرورة تأمل في جانبه الأعظم، فيه تتكون أشكال الوعي الطبقي، بطبيعة الحال ليس مثالياً في الحركة الذاتية لروح مطلق، وإنما مادياً وعلى أساس تموضعات تملك الطبيعة الخارجية. يطلق ذلك التأمل الذي يصل به في كل مرة شكل حياة إلى تجريده ومن خلال ذلك تُضفى عليه الثورية، من خلال القوة المتنامية للتحكم في سيرورات الطبيعة المتموضعة في العمل. إطلاق القوى المنتجة يزيد في كل مرة من اختلال العلاقة بين القمع المطلوب مؤسساتياً وبين القمع الضروري موضوعياً ويجلب من

خلال ذلك إلى الوعي، اللاحقيقة الموجودة والتمزق المحسوس للكلية الأخلاقية.

ينتج عن الوظيفة المنهجية لنظرية المجتمع مسألتان: فمن جهة تربط علم الإنسان بالتأمل الذاتي للوعي الطبقي الظاهر. ومثل فينومينولوجيا الروح موجهة من تجربة التأمل، تعيد تكون مسار الوعي الظاهر الذي يخط طريقة تطور نسق العمل الاجتماعي. ومن جهة ثانية فإن علم الإنسان هذا يماثل فينومينولوجيا الروح الهيجلية من حيث أنه يعرف ذاته مندمجاً في سيرورة التكون التي يتذكرها. والوعي العارف يجب عليه أن يتوجه ضد ذاته نفسها من منطلق النقد الإيديولوجي. كما أن علوم الطبيعة توسع فقط المعرفة القابلة للاستخدام تقنياً في الشكل المنهجي، تلك المعرفة التي تمت مراكمتها بصورة ما قبل علمية ضمن الإطار الترنسندنتالي للفعل الأداتي. كذلك يوسع علم الإنسان في الشكل المنهجي المعرفة التأملية التي تم توريثها بصورة ما قبل علمية ضمن العلاقة الموضوعية لديالكتيك الأخلاق، التي تجد نفسها فيها. لا يستطيع الوعي العارف أن يمس هيئة التقليد الذي يجد نفسه فيها إلا بالقدر الذي يدرك فيه سيرورة تكون النوع في كل مرة كحركة متوسطة للتناقض الطبقي من خلال سيرورات الإنتاج، ويتعرف ذاته كنتيجة لتاريخ الوعي الطبقي الظاهر ويحرر ذاته من خلال ذلك كوعي ذاتي من المظهر الموضوعي.

العرض الفينومينولوجي للوعي الظاهر الذي استفاد منه هيجل كمدخل إلى العلم يتحول بالنسبة إلى ماركس إلى نسق المرجعية الذي يبقى فيه تحليل تاريخ النوع مشدوداً إليه. وماركس لم يتصور تاريخ النوع الذي يجب أن يُدرَك مادياً ضمن وجهة النظر المرتبطة بنظرية المعرفة ولكن عندما لا يراكم البراكسيس الاجتماعي فقط نجاحات الفعل الأداتي، وإنما ينتج ويتأمل المظهر الموضوعي مع التناقض

الطبقي، عند ذلك يكون تحليل التاريخ كجزء من هذه السيرورة ممكناً فقط في موقف منكسر فينومينولوجياً ـ علم الإنسان هو ذاته نقد ويجب أن يبقى كذلك. يمكن للوعي النقدي: بعد أن يكون قد وصل إلى مفهوم التركيب على طريق إعادة تكون الوعي الظاهر أن يأخذ موقفاً يسمح بفك نظرية المجتمع من الانكسار الخاص بنظرية المعرفة للتأمل الذاتي الفينومينولوجي، وذلك عندما يمكن أن يتم تناول هذا الوعي وفهمه كتركيب مطلق. وهكذا تبقى نظرية المجتمع ملازمة لإطار الفينومينولوجيا التي تأخذ ضمن الشروط المادية شكل النقد الإيديولوجي.

لو أن ماركس يتأمل الشروط المنهجية لنظرية المجتمع، كما وضعها هو بنفسه، ولم يضف إليها تنميماً ذاتياً فلسفياً مقصوراً على الإطار المقولاتي للإنتاج، لكان من غير الممكن حجب الفرق ما بين العلم التجريبي الصارم وبين النقد. لو أن ماركس لم يطرح التفاعل مع العمل تحت عنوان البراكسيس الاجتماعي لأرجع بدلاً من ذلك المفهوم المادي للتركيب إلى إنجازات الفعل الأداتي وإلى ترابطات الفعل التواصلي بصورة متساوية، ولما كان من الممكن تعتيم فكرة علم الإنسان من خلال التطابق مع علم الطبيعة. هذه الفكرة كان من الممكن أن يتبناها نقد هيجل لنظرية المعرفة الكانتية، ويستحضرها مادياً. وقد غدا واضحاً مع هذه الفكرة بأن نقداً معرفياً أضفيت عليه الراديكالية لا يمكن أن يتحقق في النهاية إلا في صورة إعادة تكون تاريخ النوع؛ وأنه على العكس لا يمكن أن تكون نظرية مجتمع ممكنة إلا كتأمل ذاتي للوعي العارف، وذلك ضمن وجهة نظر تكون ذاتي للنوع في وسط Medium العمل الاجتماعي والصراع الطبقي.

لقد كان من الممكن شرح موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلم على هذا الأساس بصورة تفصيلية. الفلسفة متضمنة في العلم كنقد. أما نظرية

المجتمع التي تتطلب التأمل الذاتي لتاريخ النوع فإنها لا تستطيع أن تنفي الفلسفة بهذه البساطة. وإرث الفلسفة كثيراً ما ينتقل إلى الموقف النقدي الإيديولوجي الذي يعين منهج التحليل العلمي ذاته. ولكن خارج النقد لا يبقى للفلسفة أي حق. وبالقدر الذي يكون فيه علم الإنسان نقداً معرفياً مادياً تأخذ الفلسفة التي جردت نفسها كنظرية معرفة محضة من كل المضامين، طريقها بصورة غير مباشرة إلى الأسئلة المادية. لكنها كفلسفة يقع العلم الذي أرادت أن تكونه أسير الحكم المدمر للنقد.

لم يطلق ماركس فكرة علم الإنسان هذه، بل على العكس دحضها من خلال مساواة النقد مع علم الطبيعة. والعلموية المادية تؤكد من جديد ما حققته المثالية المطلقة: إلغاء نظرية المعرفة لصالح علم كلي تحرر من قيودها، هنا ليس لصالح المعرفة المطلقة وإنما لصالح مادية علمية.

احتاج أوغست كونت بمطلبه الوضعي إلى علم طبيعة لماركس الاجتماعي أن يأخذ القصد الذي أعتقد ماركس أنه نتبع خطاه بالكلمة فقط. الوضعية أدارت ظهرها لنظرية المعرفة التي دفع إلى الأمام كل من هيجل وماركس إلى تجاوزها الذاتي الفلسفي وبذلك تجاوز بيعناها ثمن الانتكاسة خلف مرحلة التأمل للنقد الكانتي. لكن باقتفاء أثر التقليد ما قبل النقدي أمسكت الوضعية بنجاح بمهمة منهجية العلوم التي تركت من قبل نظرية المعرفة، والتي اعتقد كلٌ من هيجل وماركس أنهما معفيان منها.

ثانياً: الوضعية، البرغماتية، التاريخية

تشير الوضعية إلى نهاية نظرية المعرفة. بدلاً منها تظهر نظرية العلم. والتساؤل من منظور المنطق الترنسندنتالي حول شروط المعرفة الممكنة كان يهدف في الوقت ذاته إلى شرح معنى المعرفة إجمالاً. أما الوضعية فتقطع هذا التساؤل؛ الذي أصبح بالنسبة إليها عديم المعنى، من خلال حقيقة العلوم الحديثة. المعرفة تتحدد في أنها متضمنة من خلال إنجاز العلوم. لذلك لا يمكن أن يكون للسؤال الترنسندنتالي أي معنى، ولا يمكن أن يُطرَح إلا في صيغة سؤال منهجي عن قواعد بناء واختبار النظريات العلمية. ومن المعروف أن كانت كان قد سمح في هذا السياق بتقبول مفهوم معياري عن العلم من خلال الفيزياء المعاصرة. ولكن بصرف النظر عن أن هذا الربط يناقض نقد معرفة غير متحفظ، فقد أخذ كانت شكل العلم الحديث كنقطة انطلاق لتكوين موضوعات ممكنة لمعرفة تحليلية سببية. هذا البعد يغيب عن الوضعية، لأنه بالنسبة إليها ان حقيقة العلم الحديث لم يتخل عن السؤال عن معنى المعرفة إجمالاً، وإنما أصدرت حكمها مسبقاً. من المؤكد أن الوضعية تعبر عن موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلم لأن، التفهم الذاتي العلموي للعلوم الذي تبينه الوضعية لا يتطابق مع هذه العلوم. في الوقت الذي نرفع فيه الوضعية إيمانها بذاتها إلى حد الدوغمائية، تعود لتحتل الوظيفة المعرقلة، بأن تحجب البحث حول التأمل الذاتي الخاص بنظرية المعرفة. ما يوجد فلسفياً في الوضعية ليس سوى تلك اللحظة التي تجعل تحصين العلم ضد الفلسفة أمراً ضرورياً. ولا يكفي أن تمارس المنهجية؛ إذ عليها أن

تؤكد ذاتها كنظرية معرفة أو الأفضل: أن تكون حامي إرثها المشروع والموثوق. والوضعية تقوم وتنهار على قاعدة العلموية Szientismus، ذلك أن المغزى من المعرفة يتحدد من خلال ما تحققه العلوم، ولذلك فإنه يمكن أن يُشرَح بما يكفي على طريقة التحليل المنهجي لأشكال الطرق العلمية. نظرية المعرفة التي تتعالى على إطار المنهجية تسقط هي ذاتها في حكم المبالغة واللامعنى ذلك الذي كانت قد وصِمَت به الميتافيزيقيا من قبل.

يتجلى استبدال نظرية المعرفة من خلال نظرية العلم في أن الذات العارفة لم تعد تمثل نسق المرجعية. فمن كانت حتى ماركس تم إدراك ذات المعرفة كوعي، كأنا، كروح وكنوع؛ ولذلك فلقد كان على الدوام إمكان حسم مشكلة صدقية الأقوال بالعودة إلى تركيب ما ـ كما أن مفهوم التركيب قد تحول مع مفهوم الذات. لقد كان شرح معنى صدقية الأحكام والقضايا ممكناً من خلال الرجوع إلى تكوين الشروط التي لا تقع في البعد ذاته مثل الوقائع التي تم تقويمها والنطق بها. ولقد أجيب عن السؤال حول شروط المعرفة الممكنة بواسطة تاريخ النشوء العام. كل تاريخ يخبر عن أفعال ومصائر ذات ما، حتى ولو كانت أفعال ومصائر تتكون الذات من خلالها لتصبح ذاتاً. غير أن نظرية العلم تتنازل عن السؤال عن الذات العارفة، فهي تتجه مباشرةً إلى العلوم التي تكون معطاة كمنظومات من القضايا وأشكال الطرق، ويمكن أن نقول أيضاً: كمركب من القواعد التي تُبنى النظريات وتُختبر طبقاً لها. والذوات التي تسير حسب هذه القواعد تخسر أهميتها بالنسبة إلى نظرية معرفة مقتصرة على المنهجية: الأفعال والمصائر تعود بطبيعة الحال إلى سايكولوجية ذوات المعرفة المخفضة إلى أشخاص تجريبيين من أجل الشرح المحايث لسيرورة المعرفة لن تُمنح لهم أية أهمية. أما الجانب المعاكس لهذا التقييد فهو استقلالية المنطق والرياضيات عن العلوم الشكلية، ذلك

أن مشكلاتها الأساسية لم تعد تُناقَش بالعلاقة مع مشكلة المعرفة[1]. تشترط نظرية العلم مسبقاً كمنهجية بحث صدقية المنطق الصوري والرياضيات. وهي كعلوم أولية مقطوعة من احد أبعادها الذي يمكن أن يُصنع فيه تكوين عملياتها الأساسية ليصبح موضوعاً ما.

إن نظرية معرفة مسواة إلى منهجية سيغيب عن نظرها تكوين موضوعات للتجربة الممكنة بالطريقة ذاتها كما يغيب عن نظر علم شكلاني منقسم من التأمل الترنسندنتالي تكوين القواعد بالنسبة إلى الربط ما بين الرموز، وإذا تحدثنا كانتياً نقول بأن الاثنين يتجاهلان الإنجازات التركيبية للذات العارفة[2] والموقف الوضعي يغطي إشكالية تكون العالم. ومعنى المعرفة ذاته يصبح لاعقلانياً باسم المعرفة الصارمة. من خلال ذلك يصل التصور الساذج فقط للسيطرة، ذلك أن المعرفة إنما تصف الواقع Realitat مقابل ذلك يجب إدراك نظرية تصوير الحقيقة وما ينتج عنها من التنظيم الجلي والقابل للعكس للأقوال والوقائع على أساس التقابل. ولقد بقيت هذه الموضوعية حتى يومنا هذا رمزاً لنظرية العلم التي ظهرت إلى عالم الوجود مع وضعية أوغست كونت. ومحل التساؤل الترنسندنتالي عن معنى المعرفة يظهر التساؤل الوضعي عن معنى الحقائق Tatsachen التي توصف علاقتها من خلال قضايا نظرية. ولقد أضفى إرنست ماخ الراديكالية على هذا التساؤل كما طور نظرية العلم على أساس نظرية العناصر التي ينبغي لها أن تشرح فعلية الحقائق.

لقد كبتت الوضعية بصورة بالغة الأثر التقاليد واحتكرت فعالية التفهم

---

(١) حول نقد الشكلية في البحث الأساسي للمنطق والرياضيات: كذلك كامبارتل التجربة والبنية ١٩٦٨.

(٢) اليوم تمثل أعمال ب. لورنس «ما قبل المنطق» أكثر المحاولات نجاحاً من أجل اشتقاق قواعد المنطق الصوري تحت وجهة نظر التأسيس. ب. لورنس - التفكير المنهجي. كاملاه ولورنس ١٩٦٨ مقدمة منطقية، مانهايم ١٩٦٧.

الذاتي للعلوم. ذلك أنه منذ الإلغاء الذاتي لنقد المعرفة من خلال هيجل وماركس لم يعد المظهر الموضوعي يتحقق من خلال العودة إلى كانت وإنما فقط بصورة محايثة ومن خلال منهجية مكرهة على التأمل الذاتي وتابعة لمشكلاتها الخاصة. والموضوعية التي تعكس للعلم ما في ذاته An-Sich من حقائق مبنية قانونياً، وبالتالي تحجب التكون السابق لهذه الحقائق، لا يمكن التغلب عليها بفعالية من الخارج، من موقع نظرية معرفة مستعادة، وإنما فقط من خلال منهجية تتجاوز عقباتها الخاصة. والمنطلقات المهيأة لمثل هذا التأمل الذاتي للعلوم توجد عند كل من تشارلز بيرس وفلهلم دلتاي. ينشأ نقد المعنى البرغماتي من علاقات منهجية العلوم الطبيعية، بينما ينشأ نقد المعنى التاريخي من علاقات منهج علوم الروح. بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) ودلتاي (١٨٣٣ - ١٩١١) كلاهما معاصر لماخ (١٨٣٤ - ١٩١٦) غير أنهم جميعاً، كل واحد منهم بطريقته الخاصة يقعون تحت أسر الوضعية، ذلك أنهم لم ينفضوا أيديهم في النهاية من الموضوعية، وهم يستطيعون بذلك إدراك أساس المصالح التي توجه المعرفة ذلك الأساس الذي يتقدمون في أعمالهم بحثاً عنه

٤ - كونت وماخ: مقصد الوضعية القديمة

الوضعية تظهر تحديداً في هيئة فلسفة تاريخ جديدة. وهذه مفارقة، لأن المضمون العلموي لنظرية الوضعية والتي تكون طبقاً لها معرفة شرعية ممكنة فقط في نسق العلوم التجريبية، يقع صراحةً في تناقض مع الشكل الفلسفي التاريخي الذي تنشأ فيه الوضعية تحديداً. أما قانون كونت عن المراحل الثلاث فيحدد قاعدة ينبغي أن يتحقق طبقاً لها التطور العقلي للأفراد مثلما للنوع بصورة كاملة. ولقانون التطور هذا بطبيعة الحال شكل منطقي لا يماثل حالة الفرضيات القانونية الخاصة بالعلوم التجريبية: المعرفة التي يتطلبها كونت لتفسير أهمية المعرفة الوضعية لا تقع ضمن تعينات العقل الوضعي[1]. وهذه المفارقة تنحل حالما، نتبصر قصد الوضعية القديمة: الدعاوى العلمية الموهومة لاحتكار المعرفة من قبل العلم.

من البديهي أنه لا يمكن أن يُستعاض دونما توسط عن نظرية المعرفة من قبل نظرية العلم. ولأن المفهوم الفلسفي للمعرفة قد دُمّر كلياً، فلا بد أن يصبح معنى العلم لاعقلانياً، ذلك عندما تجلب الوضعية إلى العلم معنى فلسفة التاريخ. منذ الآن تكتسب ظاهرة التقدم العلمي - التقني أهمية بالغة. الاستقصاء الفلسفي التاريخي لعلاقة تجريبية، وتحديداً تحليل كلٍ من تاريخ البحث الحديث أو التبعات الاجتماعية

(١) كارل بوبر بؤس التاريخية، لندن ١٩٥٧.

للتقدم العلمي الممأسس، يأتي بدلاً من تأمل الذات العارفة لذاتها. حالما تصبح المعرفة بوصفها محددة بصورة كافية من خلال مثال العلوم الحديثة، لا يمكن للعلم بعد ذلك أن يُدرك من أفق معرفة ممكنة ومتأملة سابقاً. لا يمكن شرح معنى العلم من ثم إلا في سيرورة نشوء البحث الحديث وفي الوظائف الاجتماعية لبراكسيس بحث يضفي الثورية على علاقة الحياة. يجب على منهج العلوم وعلى عقلنة براكسيس الحياة أن يفسر بعضها بعضاً بالتبادل، لأن مفهوم المعرفة يصبح لاعقلانياً. ومن ذلك تتكون قضية الوضعية القديمة فعلياً، التي تعلل الاعتقاد العلموي بالعلوم في ذاتها من خلال تكوين تاريخ النوع كتاريخ لتحقق العقل الوضعي.

«المسألة تدور حول النفوذ الفعلي للإنسان في العالم الخارجي، حيث يشكل تطوره المتواصل دونما شك واحداً من الجوانب الرئيسية للتطور الاجتماعي، نعم حتى أنه يمكن للمرء أن يقول، بأنه لولا انطلاقة الإنسان لما كان لهذا التطور كله من وجود... التقدم السياسي للإنسانية وكذلك التقدم الأخلاقي والعقلي كل ذلك مرتبط حتماً بتقدمها المادي.... لذلك فإنه من الواضح أن تأثير الإنسان في الطبيعة يرتبط أساساً بمعارفه المتحصلة فيما يخص القوانين الفعلية للظاهرات اللاعضوية، على الرغم من أن الفلسفة البيولوجية ليست غير مشاركة في ذلك... الفيزياء بالاسم... بل أكثر من ذلك الكيمياء يكوّنان الأساس الفعلي للقوة الإنسانية... في حين أن علم الفلك بالرغم من تأثيره الحاسم لا يستطيع أن يسهم إلا من خلال قدرته التكهنية التي لا غنى عنها، إلا أنه لا يستطيع أن يدخل تعديلاً على الوسط المحيط»[١].

وماركس ذاته يحلل دور التقدم العلمي - التقني بالنسبة إلى التكون

---

(١) أوغست كونت السوسيولوجيا، ينا ١٩٢٣، المجلد الأول ص٣٦٨ وما بعد

الذاتي للنوع البشري. ولكن في الوقت الذي يتبنى فيه ماركس المفهوم المثالي للمعرفة أو يرجعه إلى التركيب من خلال العمل الاجتماعي، ويعلل التحكم التقني بالطبيعة وبالتالي التطور الاجتماعي الثقافي انطلاقاً من نظرية المعرفة، فقد كان على كونت أن يربط بالظرف المحسوب للتقدم العلمي فلسفة تاريخ يمكن أن تضمن كشف مفهوم علم أعمى وضعياً واستبدل من قبل نظرية معرفة.

التكون الذي طبقاً له تجتاز روح الأفراد والنوع طوراً لاهوتياً وميتافيزيقياً، قبل الدخول في عصر العقل الوضعي، استقاه كونت بصورة أساسية من كوندورسية وسان سيمون. وبصورة أقل يكون تسلسل المراتب النسقي لعلوم الأساس الستة: وتحديداً الرياضيات، الفلك، الفيزياء والكيمياء وفي النهاية علم الأحياء وعلم الاجتماع، الذي يجدد به كونت المفهوم الموسوعي للعلوم. بصورة أقل يستطيع كونت أن يزعم أنه حقق اكتشافات في مجال طرق البحث ـ المحددات المنهجية لنظرية العلم عنده ليست أكثر من صيغ مبتذلة للإرثين التجريبي والعقلاني. نستطيع أن نلمس سقم الوضعية القديمة من الترابط الانتقائي بين عناصر معروفة على نطاق واسع. ومن الأكيد أن هذه الوضعية قد أضفت طابع الثورية على موقع الفلسفة بالنسبة إلى العلوم. على أن إنجازها النوعي يقوم تحديداً على استنباط أسس نظرية المعرفة ما قبل النقدية من نسق المرجعية الخاص بنظرية المعرفة للذات المدركة التي تصدر الأحكام، وتخفضها إلى محددات منهج العلوم من خلال أنها تضع مكان ذات نظرية المعرفة التقدم العلمي ـ التقني كذات تاريخ فلسفة علموي. تسمح نسقية العلوم الموقتة: والتي يدخلها كونت كقانون موسوعي، بأن ترجع مباشرة الأسس المنهجية التي أصبحت مستقلة مقابل علاقتها الخاصة بنظرية المعرفة، إلى سيرورة انطلاقة العلوم الحديثة، وإلى عقلانية متقدمة للعلاقات الاجتماعية.

لم يكن بإمكان نظرية العلم أن تحقق ذاتها إجمالاً إلا على ظهر فلسفة تاريخ علموية، لأنه لم يكن بالإمكان تدمير علاقة الاشتقاق الخاصة بنظرية المعرفة دون تعويض مفهوم المعرفة الفلسفي كمفهوم مُنتقص ميتافيزيقياً، على أقل تقدير من خلال شرح مغزى العلم. يبدو الأمر وكأن نظرية العلم التحليلية قد حررت نفسها من هذه البقية الميتافيزيقية. فقط ما دامت المنهجية تتأمل ذاتها، فعليها أن تجد لنفسها مأوى في نظرية التقدم العلمي، كما هو الحال في مثال بوبر ونتائجه المنطقية[١]. لا يعود البعد الذي تتطلبه الوضعية القديمة دونما تردد إلى واحدة من علاقات نشوء خارجية لنظرية العلم: وهو يخط طريقاً ضرورياً من أجل اختزال نظرية المعرفة إلى نظرية علم، ليجد نفسه مضطراً إلى أن يضعها ثانية في الاتجاه المعاكس، حالما يجد نفسه ملزماً بالتأمل الذاتي.

تسمح نظرية العلم لدى كونت بإرجاعها إلى القواعد المنهجية، التي يجب أن تكون مغطاة كلها من خلال كلمة «وضعي: Positiv». «والعقل الوضعي» يربط نفسه بعمنية إجراءات لها ضمانتها. كونت يعطي في حديثه حول «فكر الوضعية» تحليلاً لمعنى الكلمة: وهو يماثل بين الوضعي والحقيقي والفعلي مقابل ما هو مجرد متخيل (réel-chimérique) أي ذلك الذي يتطلب اليقينية مقابل ما هو غير حاسم (certitude-l'indecision) التام بخلاف ما هو غير منحدد (le Precis-le Vague) النافع في مقابل الصلافة (lutile-loiseux) وأخيراً ذلك الذي يتطلب الصلاحية النسبية في مقابل المطلق (le relatif-l'absolu)[٢].

تعطي المواجهة بين ما هو فعلي Faktisch وبين ما هو مجرد متخيل

---

(١) قلمر منهج نظرية المعرفة، المنهجية كنظرية معرفة ١٩٦٧

(٢) خطاب حول الروح الوضعي ص٨٢ وما بعدها.

Eingebildet المعيار من أجل فصل صارم بين العلم والميتافيزيقيا. عقلنا يجب أن يتوجه «نحو موضوعات البحث القابلة للتناول فعلياً مع... إقصاء الألغاز غير القابلة للتعليل»[١] الوضعية تبتغي إلغاء طرح أسئلة عديمة المعنى لأنها غير قابلة للحسم من خلال أن مجال موضوعات التحليلات العلمية الممكنة يجب أن تقتصر على «الحقائق». وكونت لا يحاول ان يميز بصورة مباشرة بين الحقائق والتخيلات من خلال تحديد أنطولوجي لما هو حقيقي. يصح كحقيقة كل شيء يمكن أن يصير إلى موضوع علم صارم. يعود لهذا السبب تحديد مجال موضوع العلم إلى السؤال عن كيفية تحديد العلم ذاته. علماً بأنه لا يمكن تحديد العلم على المستوى الذي تقبل به الوضعية وحده إلا من خلال القواعد المنهجية التي يسير طبقاً لها.

تحتل الوضعية تحديداً القاعدة الأساس للمدارس التجريبية، ذلك أن على كل معرفة أن تبرهن نفسها حسب اليقين الحسي للمشاركة بين الذوات في الملاحظة النسقية الحاسمة المؤكدة. من زاوية الواقع وحده يمكن للإدراك ان يتطلب الوضوح. الملاحظة تبعاً لذلك «هي الأساس الممكن بمفرده للمعارف القابلة للإدراك والمناسبة لحاجتنا الفعلية حقيقة»[٢] تجربة الحواس تحدد الطريق إلى مجال الحقائق. العلم الذي يضع أقوالاً حول ما هو فعلي، إنما هو علم تجريبي بصورة مستديمة.

إلا أن الوضعية ترى يقينية المعرفة مؤكدة ليس حصرياً من خلال الأساس التجريبي، ومن المهم الكيفية التي تكون فيها اليقينية الحسية هي يقينية منهجية. في الوقت الذي كانت فيه موثوقية المعرفة الميتافيزيقية محللة بالكامل في وحدة وعلاقة الموجود، فإن وحدة المنهج تضمن موثوقية المعرفة العلمية. ولأن العلم يتوجه نحو تنوع

(١) خطاب ص٩١.

(٢) المصدر السابق ص٢٧.

الحقائق التي لا يمكن إغفالها مبدئياً والتي لا ندرك في كليتها، فلا يمكن أن تترسخ علاقة المعرفة موضوعياً في عالم تمّ تحويله ذاته إلى نسق، ويجب أن تُعلل هذه العلاقة ذاتياً في حدث نسقي للباحث: «في هذا المعنى ليس لدينا وحدة أخرى لنبحث عنها سوى الوحدة... التي هي وحدة المنهج الوضعي»[1] العلم يؤكد أسبقية المنهج على الشيء، لأننا لا يمكن أن نلتمس المعلومات بشكل موثوق حول الشيء إلا بمساعدة أساليب الطرق العلمية. أما يقينية المعرفة التي تطالب بها الوضعية فتعني في الوقت ذاته اليقينية التجريبية للوضوح الحسي، وكذلك اليقينية المنهجية للإجراء بصورة إلزامية.

المطلب القاضي بدقة المعرفة يهدف إلى ما هو أبعد من ذلك. وتدقيق معرفتنا يتم ضمانه فقط من خلال البناء الملزم شكلياً للنظريات التي تسمح باشتقاق فرضيات قانونية. ومن هنا تتحقق نظريات علمية بالتمايز عن حقائق التعلم المتراكم.

«هذه النظريات العلمية تتكون في جوهرها من القوانين وليس من الحقائق، على الرغم من أن هذه الحقائق لا غنى عنها: على الأقل من أجل تعليلها والإقرار بها، ذلك أنه ليس بالإمكان دمج حقيقة علمية مشابهة ومعزولة إلا إذا كانت قد ارتبطت على أقل تقدير بمساعدة فرضية عقلانية مع مفهوم ما صحيح»[2].

نكتسب أقوال الوجود حول الحقائق قيمة علمية فقط عندما يتم ربطها بشكل صحيح مع أقوال نظرية. لأن ما يؤكد دقة معرفتنا إنما هي العلاقة التحليلية لقضايا كلية وكذلك الربط المنطقي لأقوال الملاحظة مع مثل هذه النظريات. كونت يدرك أهمية علاقات الاشتقاق مقابل مجرد الوصف. فهو يرى:

---

(١) المصدر السابق ص٥١.

(٢) علم الاجتماع المجلد الثالث ٥٧٨.

«أن الفكر الوضعي يطمح إلى أن يزيد من حجم مجال الاستخلاص العقلاني على حساب مجال التجربة بقدر ما هو ممكن، دون أن يتجاهل الثقل الضروري للواقع (Wirklichkeit) المؤكد في الأشكال جميعها... يقوم التقدم العلمي بشكل أساسي على أن عدد القوانين المستقلة والمعزولة يجب أن ينخفض تدريجياً من خلال تنامي متواصل لعلاقاتها»[1].

لا يمكن الوصول[2] إلى «تناغم متنام ما بين تصوراتنا وبين الملاحظات» إلا عن هذا الطريق. وكونت يعرف ذاته كوريث للتراث. والفصل الذي يوجز فيه تأملاته عن المنهج الوضعي يوازن بينه وبين بحث ديكارت حول المنهج[3]. وهو يستطيع من جهة ثانية أن يربط تجربة الأسس العقلانية دونما قسر مع الأسس التجريبية، لأن المسألة لا تدور حول نصوص تعليمية لنظرية المعرفة، وإنما حول قواعد معيارية من أجل إجراء العلم، الذي يتحدد العلم ذاته من خلاله.

أما المطلب الآخر للوضعية من أجل الاستفادة من المعرفة فيعود الفضل فيه إلى مثل هذا التوحيد لكلا الإرثين المتضادين من منظور نظرية المعرفة. وكونت يستعير من التجريبية وجهة النظر بأن المعارف العلمية يجب أن تدخل في مجال الاستخدام التقني: وهو على ثقة من أن «كل نظرياتنا الصحيحة ترجع (بالضرورة) إلى التحسين المتواصل لشروط حياتنا الفردية والجمعية على النقيض من الإرضاء التافه لفضول مجدب»[4] وهذا هو خطاب التناغم بين العلم والتقنية. العلم يمكن من التحكم بسيرورات الطبيعة كما بسيرورات المجتمع:

---

(١) المصدر السابق ص٥٩٥.

(٢) المصدر السابق ص٦٢٢.

(٣) المصدر السابق ص٦٧١.

(٤) خطاب ص٨٥ وما بعدها.

«إنه لمن المهم بالدرجة الأولى أن نبيّن بأن... العلاقة الأساسية للعلم والتقنية ظلت حتى الآن بعيدة عن أن تُدرك كما ينبغي لها أن تدرك من قبل أفضل العقول: وذلك نتيجة للتوسع المحدود لعلم الطبيعة الذي بقي بعيداً عن مجالات البحث الأكثر أهميةً والأكثر صعوبةً والمرتبطة مباشرةً بالمجتمع الإنساني. لقد بقي الإدراك العقلاني جوهرياً فيما يخص تأثير الإنسان في الطبيعة مقتصراً بهذه الطريقة على العالم اللاعضوي... وعندما تُملأ هذه الثغرة بصورة كافية، ويبدو بأن الإنسان قد بدأ فعلاً بذلك، عندها سيتعرف على الأهمية الأساسية لهذا الهدف النهائي العلمي الكبير (العلم) من أجل خلق الدوافع المستديمه وكذلك من أجل التوجيه الأمثل لأعظم النظريات. عند هذا الحد لن تبقى التقنية حصرياً مقتصرة على علم الهندسة والآلة والكيمياء: وإنما سوف تدخل بالدرجة الأولى عالم السياسة والأخلاق»[1]

كونت يأخذ الأساس القديم والمصاغ جيداً من قبل باكون من أجل العلوم الطبيعية القادمة، ويوسع من مجال صلاحيته لتشمل العلوم الاجتماعية القادمة: «أن ترى لكي تتكهن: هذه هي العلامة الفارقة لكل علم حقيقي»[2] غير أنه يلاحظ أنه فقط باتباع أسس عقلانية ليس من خلال توسع أعمى للبحث التجريبي، وإنما من خلال تطور النظريات وتوحيدها يمكن رفع قوة التحكم بالطبيعة والمجتمع ومعرفة القوانين التي تتيح لنا أن نشرح الحقائق بالقدر ذاته ونتكهن بها.

«في قوانين الظاهرات يوجد فعلياً العلم الذي تُقدّم له الحقائق بصورة دائمة، مهما كان اكتمالها أو تعددها فإنها توفر المواد الخام التي لا غنى عنها... وهكذا يستطيع المرء أن يقول دونما مبالغة بأن العلم الحق بعيداً عن أنه يتكون من تجمع حقائق بسيطة ـ ينطلق بصورة دائمة من تحرير

---

(١) المصدر السابق ص٥٩ وما بعدها.

(٢) علم الاجتماع، المجلد الثالث ص٦١٤.

نفسه بقدر ما هو ممكن من البحث المباشر (التجريبي) من حيث أنه يستبدله عن طريق ذلك التنبؤ العقلاني، الذي يشكل الميزة الأساسية للعقل الوضعي في كل علاقة... هذه الصفة البالغة الأهمية لكل نظرياتنا الصحيحة إنما هي مهمة من أجل استخدامها العملي كما من أجل مكانتها الخاصة، لأن الاستقصاء المباشر لظاهرات مكتملة لا يمكن أن يكون كافياً ليسمح بتغير مسارها إذا لم يكن هو ذاته بدلنا على الطريق لكي نتكهن بواسطتها بصورة مناسبة بهذا المسار»[1].

عندما يكون كل من اليقين، الكمال والاستخدام النفعي معايير علمية لأقوالنا: عند ذلك يمكن أن نستنبط منها لانهائية ونسبية معارفنا التي تناسب «الطبيعة النسبية للفكر الوضعي». انطلاقاً من التجربة تكون المعرفة القانونية المتحكم بها والمتحققة منهجياً والقابلة إلى التحول إلى تكهنات نافعة تقنياً وَ معرفة نسبية إلى الحد الذي لم تعد فيه قادرة على أن تطالب الموجود في جوهره أن يتعرف كمطلق: المعرفة العلمية ليست كالمعرفة الميتافيزيقية معرفة أولية.

وتقوم الثورة الأساسية التي تميز عصرنا الإنساني في جوهرها على أننا نضع في كل مكان البحث البسيط عن القوانين أي عن العلاقات الثابتة التي تقوم فيما بين الظاهرات الخاضعة للملاحظة، في مكان التعيين الذي لا يمكن الوصول إليه للأسباب الفعلية للمسببات النهائية أو للأشكال الجوهرية... يجب ان لا تقتصر أبحاثنا الوضعية في كل مكان في جوهرها على التقويم النسقي لما يكون، في الوقت الذي تتنازل فيه هذه الأبحاث عن اكتشاف منطلقها الأول وشرطها النهائي، بل إنه لمن الضروري أن نتمعن في أن دراسة هذه الظاهرات بدلاً من أن يمكن أن تتحول إلى مطلق، عليها أن تبقى نسبية إزاء تنظيمنا وإزاء واقعنا»[2]

---

(١) خطاب. في مكان آخر ص٣٦ وما بعد.

(٢) المصدر السابق. ص٢٧ وكذلك السوسيولوجيا في مكان آخر المجلد الثالث ص٥٩٢ وما بعد.

بطبيعة الحال لا يدرك كونت نسبية المعرفة بمعنى نظرية المعرفة على أنها سؤال تأسيس عالم تموضعات ممكنة في الواقع. أكثر من ذلك هو يؤكد فقط التناقض المجرد ما بين العلم والميتافيزيقيا. تتمسك الوضعية القديمة فعلياً وبصورة غير نقدية بتقسيم العالم المتعين مسبقاً من قبل الميتافيزيقيا إلى مجال الموجود ضرورة وفعلاً ودونما تغير في جانب، وإلى مجال الظاهرات المتغيرة والخاضعة إلى المصادفة في جانب آخر. والوضعية تعلن بالتناقض مع النظرية التي سبقت بأنها توجه اهتمامها نحو جوهر الأشياء، كما تعلن عدم اهتمامها بشيء ما كمجال الماهيات المنكشف كمظهر أي بالتخيلات؛ في حين يمثل حقل الظاهرات الذي أهمله النظرية المحضة مجال موضوع العلم. تحت اسم الوضعي تجري المطالبة بواقعية Realitat حصرية بالنسبة إلى ظاهرات خاوية لا تعني شيئاً. وماهيات الميتافيزيقيا تتجلى مقابل الحقائق الدامغة ومقابل العلاقات بين الحقائق على أنها غير ذات معنى. وهكذا تبقى الأجزاء المكونة للتقليد الميتافيزيقي محافظاً عليها، فقط تتبادل الأهمية فيما بينها إبان المماحكات الوضعية. تشكل الملاحظة الصحيحة أساس المحاججة بأنه مع نشوء العلوم التجريبية الحديثة استُبدلت مفاهيم الجوهر للميتافيزيقية القديمة من خلال مفاهيم العلاقة، أما النظريات التي يُفترض أنها تصور الموجود بالكامل فقد استعيض عنها بالنظريات التي تشرح القوانين التجريبية سببياً. غير أن التفسير الوضعي لهذه الواقعة يبقى هو ذاته ملازماً للميتافيزيقية. ففي الوقت الذي قبلت فيه هذه الميتافيزيقية واضعةً في حسبانها تناظر الكون وتناظر الروح كعلاقة التماثل بين كوسموس Kosmos الموجود ولوغوس Logos الإنسان، في هذا الوقت تتباهى الوضعية بأنها «تضع النسبية في أيما مجال في مكان المطلق»[1]

---

(١) المصدر السابق ص٩١.

ومقابل كل ميل نحو الماهيات والتأمل تقيم من جهتها تناسباً مختلاً بين الوجود والوعي. «عندما... يتعرف المرء على عدم الاكتمال الضروري لوسائلنا النظرية المختلفة، فإنه لابد أن يرى، بأننا بعيدون جداً عن إمكانية البحث بصورة كاملة عن وجود فعلي ما، كما لا نستطيع بأي حال من الأحوال أن... نتثبت من إمكانية وجود فعلي حتى ولو كان ذلك بشكل سطحي»[(١)].

مما هو مفارق أن الوضعية القديمة أنها تجد نفسها ملزمة، بأن تتحرك ضمن التناقضات الميتافيزيقية؛ بين الجوهر والظاهرة، بين كلية العالم والمعرفة المطلقة، بين التنوع المحسوب وبين المعرفة النسبية، علماً بأنها تعلن في الوقت ذاته بأن هذه المواقع المعطاة مسبقاً من قبل الميتافيزيقيا إنما هي خالية من المعنى. لا يقود نقد الميتافيزيقيا إلى جدال مضموني مع نظريات الفلسفة العظمى. كونت يرفض العتبة التي عندها يناقش الأسئلة التي تطرحها الميتافيزيقيا؛ فهي لا تُناقش وإنما تُقمع كلياً. في الوقت الذي تقصر فيه الوضعية مجال الأسئلة القابلة للحسم على شرح الحقائق، فإن الأسئلة الميتافيزيقية تُقصى من النقاش. وكونت يختار التعبير الحاسم «ما ليس قابلاً للبحث» undiskutierbar. أما نقد الإيديولوجيا فيأخذ لديه شكل «اتهام اللامعنى». على أن الآراء غير القابلة للحسم عقلانياً لا يمكن أن تُدحض فعلياً؛ وهي لا تصمد أمام اللاتمايز في مسائل الاعتقاد الذي تؤكده الوضعية بصلابة، لا بل إنها تُخمد :

«لا شك أنه لم يبرهن أحدٌ ما منطقياً عدم وجود أبولو أو منيرفا أو ما إلى ذلك، حتى ولا عدم وجود الجنيات الشرقيات، أو الإبداعات الشعرية المتعددة، مما لم يمنع العقل البشري إطلاقاً من أن يتنازل دونما

---

(١) المصدر السابق ص٢٩.

عودة عن قضايا الاعتقاد القديمة، وذلك عندما توقفت أخيراً عن أن تناسب موقعه الكلي»[1]

الوضعية لا تقيم جدالاً مع الميتافيزيقية، بل تكتفي بسحب البساط من تحتها. فهي تعلن بأن القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها وتحيل في الوقت ذاته النظريات المتروكة إلى ما هو ناتج من ذاته على أنه «خارج الاستخدام». من المؤكد أن الوضعية لا تستطيع أن تجعل نفسها مفهومة إلا عبر مفاهيم ميتافيزيقية. في الوقت الذي تلقي جانباً بهذه المفاهيم دونما تبصر، تحتفظ بقوتها الجوهرية أيضاً عبر الخصم.

والمفارقة الظاهرية تسمح بفهمها من خلال مسار المحاججة. التفهم الذاتي العلمي للعلوم الذي وصل إلى السيطرة كنظرية علم يعوض عن المفهوم الفلسفي للمعرفة. المعرفة تصبح مطابقة للمعرفة العلمية. أما العلم فينفصل تحديداً عبر مجال موضوعه عن إنجازات أخرى إدراكية. ومجال موضوع العلم يتحدد ثانية فقط من خلال قواعد منهجية البحث. يمكن لهذه القواعد أن تكون جديرة بتحديد العلم، عندما تكون قد اختيرت ضمن تفهم مسبق متضمن للعلم، ذلك لأنها تكون مكتسبة من خلال إسقاط دروس تعليمية مفردة لنظرية المعرفة ما قبل النقدية على مستوى المنهجية. هذا التفهم المسبق انطلق نقدياً من صميم التحديد الذاتي للعلم ضد الميتافيزيقيا. بالنسبة إلى التحديد الدقيق بين العلم والميتافيزيقيا لا يوجد نسق مرجعية تحت التصرف إلا الخط الميتافيزيقي الذي رسمه التواصل، ولا سيما بعد كبت نظرية المعرفة. لقد رأينا أن قانون المراحل الثلاث يُدخِل مفهوماً معيارياً عن العلم من منظور فلسفة التاريخ. وهذا القانون يمثل الإيديولوجيا الخلفية التي مكنت من إحلال نظرية العلم محل نظرية المعرفة. بعد أن تأسس هذا الاستبدال في شكل

---

(١) المصدر السابق ص٨٩.

منهجية العلوم، يجب أن يكون بطبيعة الحال من الممكن على هذا الأساس وضع تعيين نسقي للعلم في شكل الحد ما بين العلم والميتافيزيقيا. تبقى فقط إمكانية شرح الموضوعية التي تشكل الأساس الراسخ؛ لأن طريق التأمل بمعنى المعرفة قد انقطع؛ ولأن معنى العلم قد حُكم عليه مسبقاً طبقاً لنموذج تصوير الواقع Wirklichkeit عندما يتميز العلم عن الميتافيزيقيا على أساس أن العلم يصف الحقائق والعلاقات بين هذه الحقائق، عند ذلك تقود مشكلة الحدود إلى السؤال التالي، أي شيء تعنيه هذه المشكلة بالنسبة إلى وضعية الحقائق. ونظرية المعرفة التي تعرضت إلى الجحود تنتقم لنفسها بمشكلة غير منجزة يجب أن تُحدد سخريةً من قبل أنطولوجيا متجددة لما هو فعلي Tatsa+chlichen. على مستوى السخرية.

تُعد نظرية العناصر لإرنست ماخ مثالاً ممتازاً لمحاولة الوضعية في تسويغ مجال موضوعات العلم من حيث أنه الحيز الذي يُعهد به إلى الواقع Realita+t حصرياً. لا يأخذ المفهوم الوضعي للحقيقة هيبته الأنطولوجية إلا من خلال أن عبء البرهان النقدي يُلقي عليه عبء العالم الخلفي للمظهر الميتافيزيقي. من جهة يجب أن يُزال المجال الذي تطابقت فيه أشكال جوهرية وبنى محضة، جوهر الأشياء بالفارق مع الأشياء ذاتها، وتُختزل إلى حيز الظاهرات. وفي الوقت ذاته يمكن لهذا الحيز Spha+re المتغير والخاضع إلى الصدفة وحده أن يتميز على أنه الواقع الحصري، وذلك بمساعدة المقولات التي لم يعد لها من مفعول. والمأزق يعبر عن نفسه في مفهوم ما هو حقيقي Tatsa+chlichen وما هو واقعي Faktizita+t، حيث يكون الاثنان قد جُمعا قسراً معاً: الأهمية الواضحة للمعطى مباشرةً مع المعنى المؤكد للوجود الحق الذي يتهاوى أمامه الجوهر المقصود إلى ظاهر عدمي. ما أطلقه شلنغ المتأخر، وما تم تطلبه من قبل كيركغارد من أجل «وجود» الإنسان التاريخي، يجد في

الوضعية تنويعاً غير ملحوظ. وطبقاً لكلمة من موريتس شليك الذي هو خليفة ماخ، توجد حقيقة فعلية واحدة «وهي دائماً جوهر». في المفهوم الوضعي للحقيقة يجري تأكيد وجود ما هو قدامنا مباشرة على أنه الجوهري. وليست نظرية ماخ عن العناصر إلا محاولة لشرح العالم كمفهوم كلي للحقائق وفي الوقت ذاته شرح الحقائق كجوهر لما هو فعلي Wirklichkeit

الحقائق تكون معطاة بصورة واضحة في التجربة الحسية؛ وهي تملك في الوقت ذاته رسوخية وعدم قابلية دحض ما هو قائم أمامنا مشاركةً بين الذوات. وفعلية الحقائق تؤكد في الوقت ذاته بتبنية الإدراك الذاتي، كما تؤكد الوجود الخارجي لواقعة ما ملزمة لكل الذوات. وهنالك لحظتان تلازمان الحقائق: قوة التأكد المباشرة لاحساسات في أنا Ich ما وهيمنة حضور أجساد وأشياء مستقلة عن الأنا. ماخ يبحث لذلك عن أساس الحقائق الذي يسمح بتكوين مفهوم ما هو فعلي داخل الظاهراتية والفيزيائية. الاحساسات والأجساد تؤكد الحقائق. وهي تتألف من عناصر غير مختلفة مقابل تمييزنا بين ما هو نفسي Psychischem وبين ما هو فيزيائي Physischem. والأشياء التي تنتمي إلى عالم الجسد تتكون من العناصر ذاتها كما الإحساسات التي تلازم الجسد، التي نماهيها في كل مرة على أنها أنا. وماخ يستخدم «إحساس» و«عنصر» في الغالب كمترادفين، غير أن السخرية في منطلقه التوحيدي تتجلى في أن العناصر في علاقتها مع الأنا إنما هي احساسات، غير أنها في العلاقة فيما بينها ليست إلا سمات الجسد.

«لم أعد أستطيع بعد هذا أن أحل مجمل مكتشفاتي الفيزيائية في عناصر قابلة للتجزؤ ألوان، أصوات، انطباعات، سخونات، عطور، أمكنة وأزمنة وإلى غير ذلك. هذه العناصر تتبدى جلية سواء أكان ذلك في خارج محيطي المتعلق بالجسد أو في داخل المحيط حيث ترتبط

بالحالات الراهنة. إلى هذا المدى، وإلى هذا المدى وحده، حيث تكون الحالة الأخيرة، نسمي هذه العناصر بالأحاسيس»[١]

ماخ يدلل على رأيه بالمثال التالي: «اللون هو موضوع فيزيائي ما دمنا ننظر إليه بارتباطه بمنبع ضوئي يلقي عليه النور (وبالألوان الأخرى، السخونات والأمكنة). أما عندما ننظر إليه بارتباطه بشبكية العين (بعناصر الأنا المدركة) عند ذلك يكون موضوعاً نفسياً أي إحساساً. وماخ يستخلص من ذلك: «وهكذا لا ينشأ الصدع الكبير بين كل من البحثين الفيزيائي والنفسي إلا بالنسبة إلى وجهة الملاحظة النمطية المعتادة... إذ ليست المادة هي التي تختلف في المجالين وإنما اتجاه البحث»[٢]. ومن ثم تكون الكيفية الذاتية متجردة عن اللون في كلتا الحالتين. والاستقصاءان يتحركان ضمن نسق مرجعية فيزيائي، يتساوى في ذلك إن كنا نتحدث عن أجساد أو عن إحساسات. نظرية العناصر وحدها ليس لديها سوى القليل من هذا المعنى الهام لاستراتيجية البحث؛ ويتبدى قصدها الفعلي بادئ ذي بدء فيما ندركه ضمن وجهة النظر الوضعية لاستراتيجية تتجنب المساءلات الخاصة من منظور نظرية المعرفة.

لو كانت العناصر التي تتكون منها الحقيقة الفعلية إحساسات، كما تقر بذلك المدرسة التجريبية، لكان من الصعوبة إنكار وظيفة الوعي الذي تبقى الاحساسات معطاة في أفقه. ولكان من الممكن أن تتدخل وجهة نظر محايثة الوعي التي انطلاقاً منها تظهر استخلاصات مثالية كما يشير إلى ذلك المثال الهام لبيركلي[٣] والذي له صلة وثيقة بتطور ماخ. ولكن كان يجب أن تتفلت قاعدة المعطى مباشرةً من حيث أنه الواقعي Reale فعلاً، ذلك الذي نبحث عنه الوضعية. بين الإحساسات بمثابة

---

(١) المعرفة والخطأ - لايبزيغ ص٨.

(٢) تحليل الإحساسات وعلاقة الفيزيائي بالنفسي. بنا١٩١١ ص١٤.

(٣) المصدر السابق ص ٢٩٩ وما بعد.

عناصر الحقيقة الفعلية، وإنما الوعي الذي يتعلق به هذه العناصر. ولكان من الضروري أن تُثبت الحقائق ثانيةً على تكوينٍ ما خلف الحقائق، أي أن تُفسر ميتافيزيقياً. وسيكون عندها على ماخ أن يعود من حيث لا يدري إلى نظرية المعرفة على طريق الحسية. وتظهر الأسبقية التأملية للذات العارفة أمام الموضوعات بالنسبة إلى الوضعية على أنها سقوط. عندما تمثل الحقيقة الفعلية كلية الحقائق، فعلينا أن ننظر إلى الأنا على أنها مركب من أحاسيس دائمة نسبياً ولكنه خاضع للصدفة وناشئ من مجموعة من العناصر، مثل كل الأشياء الموجودة مستقلة عنا. على أنه لا يجوز أن نستسلم لقسر الفكر الخاص لنظرية المعرفة لندرك مركب الأنا المحلل كوحدة وكأساس للاحساسات المبدئية.

«ليست الأنا هي الأولى وإنما العناصر (الإحساسات)... العناصر تبني الأنا... إذا لم تكفنا معرفة علاقة العناصر (الإحساسات) فإننا نسأل: من يملك علاقة الاحساسات هذه، من يحس؟ عند ذلك نخضع للعادة القديمة في أن نُلحق كل عنصر (كل إحساس) بمركب غير قابل للتحليل؛ نحن نغوص رجوعاً دون أن نلاحظ، إلى وجهة نظر عميقة ومحدودة. بإمكان المرء أن يشير إلى أن تجربة نفسية لا يمكن أن تكون ذا بال إذا لم تكن تجربة ذات معينة، ويعتقد أنه يبين من خلال ذلك الدور الجوهري لوحدة الوعي... يمكن للمرء عندها أن يقول بأن حدثاً فيزيائياً ما... لا يحدث في العالم لا يمكن أن يكون له أي معنى. من أجل أن نصرف النظر عن هذا المحيط يجب أن يكون قد أتيح لنا ذلك كما هنا... المرء يفكر بإحساسات الحيوانات المتدنية، تلك الإحساسات التي لا يريد أن ينسب لها ذاتاً متكونة بحسب حسابها. الذات تبني نفسها من صميم الإحساسات، ثم لا تلبث هذه الذات أن تستجيب ثانيةً لتلك الإحساسات»[1].

---

(١) المصدر السابق ص١٩ وما يليها.

ماخ يشيّء الذات العارفة إلى حقيقة بين الحقائق لكي لا نضطر إلى إدراك الحقائق من خلال إعادتها إلى أنا كأنا مستنبطة. يريد ماخ أن يكون جاداً باختزال الوعي إلى العناصر التي ينشأ منها شيء ما مثل الأنا؛ ومن ثم لا يمكن أن تدرك هذه العناصر ثانية كترابطات وعي وبالتالي كإحساسات. ومن الأكيد أن حقيقة العناصر يُبرهن عليها من خلال اليقين الحسي. وهكذا يجب على المفهوم الوضعي للحقيقة كما يراه الفكر الوضعي أن يحفظ للعناصر شكل الوضوح الحسي ضمن سحب الذوات المدركة.

«يتكون كل من العالم الداخلي والخارجي بكاملهما من عدد صغير من العناصر المتشابهة في صفاتها، وهي تلتقي أحياناً في اتحاد مخلخل وأحياناً في اتحاد راسخ: ونحن نسمي هذه العناصر في العادة إحساسات. نحن نفضل اختصاراً للموضوع أن نتحدث عن عناصر، ذلك لأن نظرية وحيدة الجانب موجودة في هذه التسمية»[١]

الحقيقة الفعلية توجد في ذاتها An sich كمجموع العناصر ولكل ترابطات هذه العناصر. أما بالنسبة إلينا فهي توجد ككتلة من الأجسام بالتناظر مع أنانا. ضمن هذه الرموز «جسم» و«أنا» نوجز معاً ونسبياً ترابطات عناصر مستديمة من أجل أهداف عملية محددة. هذا التقسيم إنما هو ساعد ضروري من أجل توجه موقت. وهو ينتمي إلى الإدراك الطبيعي للعالم. العلم الذي يتجاوز الأهداف العملية يحل مشكلة الترسيم الذي يوضع في خدمة الحياة ويتبصر صدقيته الذاتية. لا يمكن لنا أن نحدد نهائياً «الجسم» و«الأنا» من كتلة العناصر وترابطات العناصر؛ والإدراك العلمي للعالم يعرف الحقائق فقط والعلاقات فيما بين هذه الحقائق، التي يجب أن يختصر ضمنها الوعي العارف ذاته:

---

(١) المصدر السابق ص١٧ وما يليها.

«تحقق الخلاصتان «أنا» Ich و«جسم» Ko+rper صدقيتهما غريزياً وتظهران بقوة جوهرية من خلال الأهمية العلمية العليا، ليس فقط بالنسبة إلى الفرد وإنما بالنسبة إلى النوع بكامله. لكن في حالات خاصة، حيث لا تدور فيها المسألة حول أحداث عملية، بل عندما تصبح المعرفة الهدف النهائي يمكن أن يتبدى هذا التحديد على أنه غير كاف، معرقل وغير راسخ»[1].

لم تستطع نظرية العناصر لماخ أن تحقق المهمة التي وضعتها الوضعية نصب أعينها (أي تعليل علم مفهوم موضوعياً في أونطولوجيا الحقيقي) ليس بسبب أنها تتوجه مادياً، وإنما لأن ماديتها المخططة تقطع المسألة الخاصة بنظرية المعرفة عن الشروط الذاتية لموضوعية المعرفة الممكنة. والتأمل الوحيد الذي يُسمح به يوضع في خدمة الإلغاء الذاتي للتأمل في الذات العارفة. تسوغ نظرية العناصر استراتيجية «أناء لا تعطي بالاً لشيء، وتحل الشيء ذاته في ارتباط موقت لعناصر متبدلة»[2] هذه الاستراتيجية تكشف القناع عن أوهام عالم الحياة الطبيعي وتشي بالتأمل المرتبط بها كما لو أنه مبارزة مرايا.

الفارق بين الجوهر والظاهرة يتناسب مع طمس الذاتية. لا يوجد شيء سوى الحقائق. والحقائق بالمعنى المؤكد إنما هي الإحساسات المجسدة لعناصر بناء عالم الجسد والوعي، وبهذه الإحساسات يكون الكون ممتلئاً بصورة متساوية وبلا ثغرات. وهي المعطى يقيناً ومباشرة في المستوى الأخير، وهي في الوقت ذاته الموضوعي الراسخ والذي لا جدال حوله. ماخ يموضع الإحساسات لما في ذاتها Ansich؛ وفعلية الحقائق إنما هي عالم الوعي المشيأ كاملاً. وبذلك يكون التعالي Transzendenz موجوداً ضمناً في كل شكل له أهميته. الفعلية المنكشفة

---

(١) المصدر السابق ص١٨.

(٢) المصدر السابق ص٢٩٠ وما يليها.

Faktizität لا تعرف أي تناقض بين الجوهر والظاهرة، ما بين الوجود والمظهر، ذلك لأن الحقائق قد رفعت إلى مستوى الماهية:

«عندما نلاحظ العناصر: أحمر، أخضر، دافىء، بارد وما أشبه ذلك، تلك العناصر التي هي معطاة مباشرةً ومتماهية، تكون فيزيائية في ارتباطها مع مكتشفاتي الواقعة خارج محيطي، كما تكون عناصر سايكولوجية في ارتباطها مع الشروط الكائنة ضمن محيطي، وهي موجودة يقيناً في كلا المعنيين. هكذا وبهذه الضربة البسيطة يكون السؤال عن الظاهر والفعلي قد فقد معناه. ونحن لدينا هنا عناصر العالم الواقعي وعناصر الأنا سواء بسواء أمام أعيننا»[١].

«لقد فعلت الفكرة الشعبية عن التناقض بين الظاهر Schein والفعلي Wirklichkeit فعلها في الفكر العلمي ـ الفلسفي... وفي الوقت الذي لم يصل العمل على هذه الفكرة إلى نهايته، فقد مارست نفوذاً غير مضمون على مجمل نظرتنا إلى العالم. والعالم الذي نمثل منه قطعة ما تُقد من بين أيدينا وضاع في أبعاد لا مرئية»[٢].

نظرية العناصر تدرك الحقيقة الفعلية على أنها كلية الحقائق. لقد انكشفت وحدة الأشياء ووحدة الوعي من حيث أنها توهم موجود دائماً في خدمة الحياة، كما أنها ترجع إلى مركبات الحقائق. ومن ثم لا يعود بإمكاننا خداع العلم ذاته الذي يصف العلاقات القانونية بين الحقائق. وهو بهذا المعنى أولي لا يمكن تجاوزه من خلال التأمل في شروط موضوعية العلم. الإطار المقولاتي العام من أجل تكوين المفهوم العلموي، الذي يقترحه ماخ، يتضمن حرمان العلم من أن تُضفى عليه الإشكالية وموضوعية المعرفة لا يمكن إدراكها من أفق الذات العارفة،

---

(١) المعرفة والخطأ ص١٠.

(٢) التحليل ص٩.

وإنما تُشتق فقط من مجال الموضوع. نظرية العناصر تعلل أولية العلم إزاء التأمل، هذا التأمل لا يكون ذا معنى إلا عندما يتبنى ذاته.

«التحليل تجاربنا وصولاً إلى العناصر بصورة رئيسية ميزة إرجاع المشكلتين «الشيء غير القابل للتقصي» وكذلك «الأنا» غير المقصاة إلى أبسط أشكالهما وأكثرها شفافية وإلى التعريف بالشيئين من خلال ذلك على أنهما مشكلة ظاهرية. في الوقت الذي يقصي فيه كل ما ليس له معنى مما هو تحت البحث، يبرز بصورة أوضح ما هو قابل للبحث فعلياً من خلال العلوم المتخصصة: إذ يتميز الارتباط المتنوع والمتعدد الجوانب للعناصر ببعضها البعض»[1].

إن تعين مجال الموضوع يكفي كمعيار لتحديد العلم مقابل الميتافيزيقيا؛ علماً تأخذ القضايا كلها صدقيتها من حيث أنها طبقاً لهدفها تصف الحقائق والعلاقات بين هذه الحقائق. ومعيار التحديد حسب الوضعية هو: تصوير الحقائق.

في الوقت الذي يُلقى فيه الضوء على مفهوم الحقيقة بواسطة نظرية العناصر: تبقى بطبيعة الحال وظيفة المعرفة ذاتها قابعة في الظلام. يستطيع ماخ من أجل تحديد الحقيقة أن يقيم الأساس الموضوعي، «ذلك أن حاجتنا العقلية يتم إشباعها: ما دامت أفكارنا تستطيع أن تكوّن لاحقاً الحقائق الحسية بصورة كاملة[2]»، ذلك لأن ماخ لا يتطلب التأمل إلا لكي يوجهه ضد ذاته، ولكي يفكك الشروط الذاتية للميتافيزيقيا، ويدمر النمذجات ما قبل العلمية. في إطار أنطولوجيا الفعلي يمكن تحديد المعرفة سلبياً فقط: تراكم ما هو عليه الحال لا يجوز أن يتم تعكيره من خلال التدخلات الذاتية. بالنسبة إلى فعل المعرفة ذاتها لا

(١) المعرفة والخطأ ص ١٢ وما بعدها.

(٢) التحليل ص٢٥٧.

تبقى سوى الأقوال المبتذلة للواقعية التصويرية Abbildrealismus المتوارثة: «كل علم ينطلق نحو تمثيل الحقائق في أفكار»[1]. ماخ يتحدث في مواقع أخرى عن تكييف الأفكار على الحقائق. وهو يسمي البحث Forschung تكييف أفكار قصدية[2]. وماخ يعني بذلك تكييف الأفكار المحاكاتية مع الحقائق بالمعنى، وليس تكيف عضوية ما مع محيطها.

من الواضح أن نظرية العناصر تقدم تفسيراً إضافياً للحقيقة الفعلية وإن كانت تكتفي في الوقت ذاته بتحديد ذاتي للمعرفة. من هنا فإن حالتها الخاصة حافلة بالتناقضات: ففي الوقت الذي تمثل فيه كلية الحقائق من حيث أنها مجال موضوع العلوم، وفي الوقت الذي تحدد فيه العلم كتراكم للحقائق مقابل الميتافيزيقيا، فهي لا تستطيع أن تسوغ تأملاً يتجاوز العلم، وبالتالي لا تستطيع أن تسوغ ذاتها. ليست نظرية العناصر سوى شكل التأمل للعلم، غير أنه شكل يلغي أي تأمل يتجاوز حدود العلم. وماخ يستخدم هذه المعلومة: «ليس من المفروض خلق فلسفة جديدة ولا ميتافيزيقية جديدة، وإنما خلق ما يتناسب مع الطموح الحالي للعلوم الوضعية وتواصل متبادل فيما بينها»[3]. لا يقتصر ماخ وحده على المنهجية كعلم مساعد، وهو في الحقيقة يمثل الفعلية كمفهوم كلي لما

---

(١) المصدر السابق ص٢٥٦.

(٢) المصدر السابق ص ٢٦١ وأيضاً ٢٥٨ وما بعدها: «تكييف الأفكار مع الحقائق يمثل هدف كل عمل له صلة بعلوم الطبيعة. والعلم يتابع هنا بصورة هادفة وواعية ما يتحقق من تلقاء ذاته بصورة غير ملحوظة في الحياة اليومية. ما دمنا أصبحنا قادرين على الملاحظة الذاتية، فإننا نجد أفكارنا متلائمة بشكل كبير مع الحقائق. الأفكار تقود إلينا العناصر بمجموعات مشابهة مثل الحقائق الحسية. لا يكفي مخزون الأفكار المحدود من أجل تجربة متواصلة ومتنامية. كل حقيقة جديدة تجلب معها متابعة للتلاؤم مع ذاتها، يعبر عن نفسه في سيرورة الأحكام... الحكم هو بصورة مستديمة تكملة تصور حسي لعرض متكامل لحقيقة حسية».

(٣) المصدر السابق ص٢٧١.

هو عليه الحال. وهو يعين معنى وقائعية Faktizität الحقائق ليتمكن جذرياً من إلغاء كل الأقوال التي لا يحق لها أن تتطلب الحالة العلمية. من هذه الزاوية يمكن فهم نظرية العناصر على أنها التأمل الذي يدمر التكونات الضبابية للتأمل ذاته، وبالتالي يقصر المعرفة على العلم. يمكن للتأمل أن يلغي ذاته فقط من حيث أنه يعترف للعلم بمجال موضوعات مشروع؛ وهو بالتالي لا يستطيع أن يكون علماً وإن كان يجد لزاماً عليه أن يعلن النقيض من ذلك.

المشكلة تبقى قائمة وهي: كيف يُفترض بنظرية العناصر أنها تستطيع أن تصنع في كل علم أقوالاً حول مجال موضوع العلم ضمن الشروط العلموية للوضعية التي تعلق نظرية المعرفة لصالح نظرية العلوم، لأنها تقيس المعرفة فقط على الإنجازات الفعلية للعلوم، عندما لا نتحصل على معلومات عن مجال الموضوع هذا إلا من خلال العلم ذاته؟ من جهة ثانية لا نستطيع أن نميز هذه المعلومات بصورة موثوقة عن مجرد التأملات إلا عندما نكون في وضع يسمح لنا بالتمييز في كل وقت بين العلم المكوّن للحقائق وبين الميتافيزيقيا انطلاقاً من معرفة سابقة لمجال الموضوع. فقط على طريق أنطولوجيا فعلية تقود نظرية العناصر إلى تعليل علموي للعلم، الذي يستبعد كل شكل من أشكال الأنطولوجيا من حيث أنها لا قيمة لها. هذه الحلقة تُغطى بشيء من الموضوعية Objektivismus التي تعبر عن نفسها في منع غير متأن للتأمل الذاتي للمعرفة. وبذلك تُحصَّن نظرية معرفة للفهم الإنساني الصحيح غير مصنوعة بصورة دقيقة والتي تبعاً لها تُراكِم المعرفة الحقيقة الفعلية أو تصور الحقائق في أفكار، ضد الشك الممكن. وبها نتبين كيف تتحقق نظرية العناصر وأية حالة تتخذ لها.

ماخ يختار الفيزياء وعلم النفس الذي يتبع منهج العلوم الطبيعية كنموذج لأن حالتهما العلمية تبقى مؤكدة بما يكفي من خلال الإجماع

Konsensus الذي بناه، وماخ يسقط العلمين على مستوى واحد لكي يكتسب نسق مرجعية يكون فيه الاثنان متساويين. أما نتيجة هذا التكامل الخاص بالتعينات الأكثر عمومية لموضوعات ممكنة من الفيزياء ومن علم النفس التجريبي المعاصر فهي الفرضيات الأساس في نظرية العناصر. وهي تحدد مجموع الحقائق، التي يمكن أن تُصنع لموضوع تحليل خاص بالعلوم التجريبية إجمالاً، وتخدم من جانبها في وضع خط فاصل بين العلم والميتافيزيقيا. ولكن بدلاً من استقصاء ارتباط مجال موضوع تلك العلوم النموذجية لتمييزها سواء عن الإطار المقولاتي أو عن عمليات القياس، وبالتالي تتبع تكون الحقائق من خلال المنهج وتقنية البحث، فإن ماخ يجد أنساق مرجعية متكاملة ومعممة على أنها إدراك للحقيقة الفعلية ذاتها. والقواعد المنهجية لإدراك هذه الحقيقة تُسقط على شاشة الحقيقة الفعلية ذاتها لكي يعاد تفسيرها لتصبح أنطولوجيا لما هو فعلي.

هذا الحدث يمكن تسويغه فقط عندما نقر بعتبة العلوم النموذجية التي يوجد إجماع حول علميتها، والتي تصف الحقيقة الفعلية بصورة كافية، أي تماماً كما هي. وهذه هي الفرضية الأساسية للموضوعية. التي تستند إلى التأكد من أن التقدم الفعلي للعلوم النموذجية مثل الفيزياء، إنما هو وحده الذي يؤكد صدقية مقولة موثوقة عن المعرفة. الاعتقاد العلموي يشجع على قبول الفرضية الموضوعية بأن المعلومات العلمية تدرك الحقيقة وصفياً. إلا أن هذا الاعتقاد لا يسمح لنا بأن نبين بشكل معقول كيف ندرك موضوعات البحث التجريبي التحليلي من حيث أنها متكونة، وأن ندرك الشروط الترنسندنتالية للموضعة مقابل مجال الموضوع كحجم مستقل، مع اشتراط الموضوعية، كثيراً ما نعطي أنساق المرجعية المعممة لعلوم نموذجية موجودة، مفسرة أنطولوجياً، القاعدة التي يمكن إرجاع الذات العارفة إليها تجريبياً مع جميع إنجازاتها المعرفية. أما

الوضعية الجديدة فترمي جانباً هذا الحل، الذي يقترحه ماخ من حيث أنه سايكولوجي، غير أن المحاججة سوف تتكرر بالنظر إلى وجهة النظر المركزية على مستوى نقد السايكولوجية المتحقق، وذلك في معسكر لم يعد يميل إلى هذه الاصطلاحية.

الموضوعية التي تضفي الدوغمائية على التفسير ما قبل علمي للمعرفة كتراكم للحقيقة الفعلية تقصر الدخول إلى هذه الحقيقة على البُعد الذي يترسخ من خلال الموضعة المنهجية للحقيقة من نسق مرجعية خاص بالعلم. وهي تمنع التبصر بقبلية نسق المرجعية هذا لسبر أغوارها، كما تمنع طرح أية مساءلة إزاء احتكاره للمعرفة. وحالما يحدث ذلك تنهار العقبة الموضوعية لنظرية العلم. وحالما نتنازل عن إضفاء الانطولوجيا المضللة نستطيع أن نفهم نسق مرجعية علمي ومعطى على أنه نتيجة تفاعل الذات العارفة مع الحقيقة الفعلية.

يدشن شارل بيرس قبل غيره بُعد نظرية علم ممحصة. وهو ودلتاي يتابعان بصورة معمقة طرح المساءلة والاستخدام اللغوي لكانت. بيرس يعي كل الوعي بأنه يمارس المنهجية من موقع نظرية المعرفة. وهو يستعير تعبير نظرية المعرفة Theory of Cognition حرفياً من اللغة الألمانية[١].

---

(١) تشارلز بيرس، الأوراق المجموعة. هارتس هورن وبابر، المجلد الثاني. ص ٦٢.

٥ - منطق البحث لدى تشارلز بيرس
استحالة واقعية كلية مجدّدة لغوياً

لا يستسلم بيرس للموقف الموضوعي الذي تتبناه الوضعية القديمة. ما أسهم في ذلك بالتأكيد هو تعمقه في التقليد الفلسفي، ولا سيما في الفكر الشولاسني للعصر الوسيط المنصرم، إضافة إلى فلسفتي كل من كانت وبيركلي، غير أن الأمر الحاسم جاء منذ البداية نتيجة للتأمل الموجه في التجربة الأساس للوضعية. لقد منح تقدم المعرفة المرتبطة بالعلوم الطبيعية والمؤكد منهجياً كانت الحافز لاستقصاء الشروط الترنسندنتالية للمعرفة بصورة إجمالية، مما حدا بأوغست كونت وبغيره من الوضعيين إلى أن يطابقوا المعرفة بالكامل مع العلم. وكان أول ما قام به بيرس هو استيضاح قيمة هذه التجربة. فالتقدم العلمي لا يدفعنا فقط إلى أن نأخذ العلم سايكولوجياً بجدية على أنه معرفة نموذجية، وإنما أن نرى أكثر من ذلك في التقدم ذاته ما هو نموذجي في العلم. التقدم المعرفي المعترف به مشاركةً بين الذوات للعلوم النظرية التطبيقية إنما هو نسقياً السمة التي ميزت العلم الحديث عن المقولات الأخرى للمعرفة.

ما يميز بيرس عن كل من الوضعية القديمة والوضعية الجديدة هو الرؤية، بأنه ليس على المنهجية أن تشرح البناء المنطقي للنظريات العلمية، وإنما منطق الطريقة التي تُكتسب بمساعدتها نظريات علمية. ومن ثم ندعو المعلومات علمية فقط عندما لا يوجد لصدقيتها إجماع

نهائي، وإنما يمكن أن يُحقّق مع هدف التوافق النهائي إجماع دائم وغير قسري. لا يقوم الإنجاز الفعلي للعلم الحديث بالدرجة الأولى على إنتاج أقوال صحيحة ومحكمة حول ما نسميه واقعاً، بل إن العلم يختلف عن المقولات الموروثة للمعرفة من خلال منهجٍ ما يحقق عبر إدراكنا الوصول إلى مثل هذا الإجماع الدائم واللاقسري.

«يتميز البحث من حيث المبدأ عن المناهج (الأخرى) بأن في طبيعة الاستخلاص النهائي الذي يقود إليه تُحدد مسبقاً، في أي حال من البداية ودونما علاقة بالحالة الأولية للرأي. ونحن نحتاج فقط إلى شخصين اثنين لكي يستقصي كل منهما بمعزل عن الآخر من خلال سؤال ما. عندما تتقدم سيرورة البحث بصورة كافية سيصل الشخصان إلى اتفاق فيما بينهما، دون أن ينتقص من هذا التوافق أي بحث قادم أو متواصل»[1]

على الرغم من أننا لا نستطيع ان نعطي لنقطة زمنية أية نتيجة مفردة للبحث الحالي تتطلب الصدفية الحاسمة، فإن المنهج العلمي يمنحنا اليقين بأن أي سؤال مصاغ بشكل كاف لا بد أن يجد حلاً حاسماً إذا ما دُفعت سيرورة البحث بما يكفي من التقدم. لذلك فإن حالة الأقوال العلمية تتضمن لحظتين: العلاقة المنهجية تضمن قابلية إمكانية مراجعة كل الأقوال المفردة وكذلك الإمكانية المبدئية لجواب نهائي عن أية مشكلة علمية تظهر على الساحة.

بيرس ينطلق فقط من حقيقة التقدم المعرفي للعلم الحديث والذي لم يُختلف عليه جدياً حتى الآن من قبل أحد. فهو يحول الحقيقة إلى ما هو مبدئي، من حيث أنه يستخلص: بأن الطريق قد تحددت مرة وإلى الأبد مع إضفاء المؤسساتية على سيرورة البحث، وعلى هذا الطريق يجب أن

---

(١) منطق ١٨٧٣ المجلد السابع ص٣١٩.

نصل إلى إدراكاتنا التي نسميها معارف، لأنها تجد اعترافاً مشتركاً بلا قسر وبصورة دائمة. وما دامت سيرورة البحث لم تُختتم بالكامل لا يمكننا أن نميز بشكل نهائي الأقوال الصحيحة من الخاطئة في مجموع النتائج الصالحة كلها. ولأننا متأكدون من حقيقة التقدم المعرفي فإن الأمر يجب أن يسير هكذا: حجم مجالات الواقع قد ازداد بمقياس البحث المتقدم، كل سيرورات البحث القادمة تتجمع في حالة غير محددة زمنياً، ولكنها قابلة للاستباق أساساً، وفيها تصبح كل المواقف الصالحة أقوالاً صحيحة حول الواقع Realita -t

بطبيعة الحال لا يستطيع بيرس إلا أن يؤكد ذلك عندما يتطلب الصلاحية النهائية، أي من أجل افتراض قبول تقدم فعلي للمعرفة العلمية. والآن نحن لا نستبعد الحقيقة التي ترى بأنه يوجد حتى الآن إجماع غير قسري حول هذا الرأي، ومراجعة مفيدة له. ومن جهة اخرى تكون الحجة في متناول بيرس بأننا يجب أن ننظر إلى إدراك معلل ومعترف به مشاركة على أنه صحيح، كيف أن صدقيته ثم تضف عليها الإشكالية من خلال تجربة غير مُتكيفين بها؛ القصد المنهجي للشك من أجل الشك ذاته يبقى مجرداً. حتى الآن تكون سيرورة البحث قد دفع بها إلى حالة من اليقين، ذلك أنه يوجد تقدم معرفي، ولا توجد حقيقة تزعزع هذا التفسير. غير أن حجة الحس العام التي تُقصي الشك المبدئي تشترطُ بالمعنى الصارم الفرضية البرغمانية التي توجد تحت النقاش: ذلك أننا يجب أن نحسب حساب التوظيف الفعال لسيرورة تعلم متراكمة منظمة ذاتياً. في نقد إحدى طبعات أعمال بيركلي يشرح بيرس هذه القناعة الأساس هكذا:

«كل فكر بشري وكل رأي إنما يحتويان عنصراً اعتباطياً وخاضعا للمصادفة، ومتعلقاً بالحدود، التي توضع بالنسبة إلى الفرد من قبل علاقاته وقدراته وميوله، بإيجاز عنصر الخطأ. غير أن الرأي البشري

يميل بصورة عامة وعلى المدى الطويل إلى شكل محدد هو الحقيقة. والمرء يعطي لجوهر إنساني ما معلومات كافية بالرجوع إلى سؤال ما، مما يدفع بالمسألة إلى الجدال الكافي فكرياً. وهكذا يتمخض الأمر عن نتيجة مؤداها أنها ستصل إلى الاستخلاص الذي هو تماماً واحد، والذي سيصل إليه الآخرون جميعاً ضمن ظروف ملائمة بصورة كافية... على كل سؤال يوجد جواب صحيح، استخلاص نهائي يمكن إرجاع رأي كل إنسان إليه. يمكن للمرء أن يحيد عنه لبعض الوقت، غير أنه بعد أن يعيش التجارب ويكون لديه وقت للتفكير لا بد أن يصل إليه في النهاية. لا يحتاج الفرد إلى أن يعيش طويلاً كي يصل إلى الحقيقة (الكاملة)، إذ أنه يوجد في رأي كل فرد بقية من الخطأ. ومن المؤكد كشرط أنه يوجد رأي محدد يميل إليه العقل البشري بالكامل على المدى الطويل. هنالك استعداد كامل للوصول إلى اتفاق حول أسئلة كثيرة، وسوف يتم الوصول إليه عندما نُعطي الوقت الكافي لذلك»[1]

بيرس يستدل من تجربة التقدم المعرفي سيرورة تعلم جمعية وموجهة للنوع البشري اتخذت صورة منهجية على مستوى البحث المنظم. وبذلك يقر بالواقعة الفعلية بأن المنهج العلمي يضمن التقدم النظامي للبحث. هذه الفرضية لا يمكن أن يُختلف عليها بصورة جدية؛ ولكن عندما يريد بيرس أن يدلل على عدم جعلها موضع الخلاف، عليه أن يبرهن منهجياً شروط إمكانية تقدم معرفي مُمأسس. بهذا المعنى يمكن فهم نظريته في العلم كمحاولة لشرح منطق التقدم العلمي.

بيرس يحقق منهجية العلوم في شكل استقصاءات منطقية. وهو

---

(١) أوراق مجموعة VIII في الألمانية قبل: أعمال تشارلز بيرس المجلد الاول ص ١٩٦٧ ص ٢٥٩ وما يتلوها: ترجمة ج. فارتنبرغ. أنا أشكر السيد فارتنبرغ من أجل ترجمة هذه المواقع التي لم تكن قد وجدت في المجلد الأول. وهذا يصح بالنسبة إلى الاقتباسات كلها التي تبرهن الرجوع إلى الأعمال المجموعة.

يستخدم إبان ذلك مفهوم المنطق بطريقة خاصة. وهو لا يقصر نفسه على تحليل علاقات صورية بين رموز، أي على الشكل الصوري للأقوال ومنظومات الأقوال، ولا يرجع إلى بعد نظرية المعرفة الذي دشنه كانت. كما أن منطق البحث يوجد على مسافة واحدة بين المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي. وهو يتجاوز مجال الشروط الشكلانية لصدقية الأقوال، غير أنه يبقى خلف التعينات المكونة لوعي ترنسندنتالي بالنسبة إلى المعرفة إجمالاً. ومنطق البحث يطلق مفهوماً منهجياً عن الحقيقة، وهو يشرح القواعد التي تُكتسب طبقاً لها أقوال صحيحة عن الواقع Realita+ . «المنطق هو نظرية الحقيقة، من حيث طبيعتها والنوع والطريقة وكيف يمكن اكتشافهما»[١]. يمتد منطق البحث مثل المنطق الترنسندنتالي إلى علاقة تكون المعرفة، غير أن هذه العلاقة المنطقية كسيرورة بحث تتحقق ضمن شروط تجريبية: «العلم يعني طريقة حياة بالنسبة إلينا»[٢]. لقد تكاملت في سيرورة البحث الترابطات المنطقية للرموز والترابطات التجريبية للأحداث لتصبح نوعاً من طريقة حياة Lebensform.

«عندما يسأل الإنسان نفسه إلى ماذا يرجع النجاح الباهر للعلم الحديث، عند ذلك تكون توقعاتي بأنه لكي يصل الإنسان إلى سر هذا النجاح، يجب أن ينظر بالضرورة إلى العلم على أنه حي، ومن هنا ليس كمعرفة مكتسبة وإنما كحياة عيانية للناس الذين ما ينفكون يعملون عليه من أجل أن يستنبطوا الحقيقة»[٣].

بيرس يدرك العلم من صميم أفق البحث المنهجي، على أنه يفهم البحث كسيرورة حياة. التحليل المنطقي للبحث لا يتوجه لذلك إطلاقاً

---

(١) منطق ١٨٧٣ المجلد السابع ص٣٢١.

(٢) الطريقة العلمية، المجلد السابع ص ٥٤.

(٣) المصدر السابق، المجلد السابع ص٥٠.

نحو إنجازات الوعي الترنسندنتالي، وإنما نحو إنجازات الذات التي تحمل سيرورة البحث بالكامل ونحو مجموع الباحثين الذين يحاولون تحقيق مهامهم بصورة تواصلية.

«... ليس من الضروري أن نناقش طبيعة الفهم. فقط بالقدر الذي توجد فيه قدرات معينة ضرورية لكل فهم يفترض فيه أنه يستطيع ممارسة البحث بصورة إجمالية، بهذا القدر يجب أن تكون هذه القدرات متأملة من قبلنا»[1]

من جهة ثانية يكون منطق البحث من خلال أنه يفهم سيرورة البحث كبراكسيس حياة يكون العالم، ويلتزم بموقف منطق ترنسندنتالي. وهو لا يستطيع أن يسقط ثانية في الموقف الموضوعي، الذي تتجلى فيه المعرفة على أنها وصف للواقع قابل للاستبدال من قبل الذات العارفة. بيرس يرى بأن الحقيقة الفعلية تتكون بدايةً وبالكامل كمجال موضوع Objektbereich للعلوم ضمن سيرورة البحث. وهي محصنة ضد إضفاء انطولوجية الأشياء. عندما تصبح تلك الأقوال وحدها بوصفها حقيقية Wahr يمكن أن ينتج حولها إجماع دائم وغير قسري بقوة المنهج العلمي، عند ذلك لا يمكن أن تعني الواقعية Realitat شيئاً سوى المفهوم الكلي للوقائع التي يمكن أن نكتسب حولها إدراكات نهائية. الفعلية تمثل مفهوماً ترنسندنتالياً، غير أن تأسيس موضوعات تجربة ممكنة لا يترسخ من خلال التجهيز المقولاتي لوعي ترنسندنتالي وإنما من خلال آلية سيرورة البحث كآلية سيرورة تعلم متراكمة ومنظمة ذاتياً[2]

---

(١) منطق ١٨٧٩، المجلد السابع ص٣٢٦.

(٢) عقول متعددة يمكن أن تنطلق من حدوس متناقضة خارجياً، فسيرورة البحث تقودهم من خلال قوة خارجية عن إرادتهم إلى النتيجة ذاتها. فاعلية الفكر هذه التي لا نريد أن ننقاد من قبلها إلى حيثما نريد، وإنما إلى هدف معين سلفاً، هذه الفاعلية تشبه القدر. لا يوجد تغيير لوجهة النظر المختارة، لا يوجد اختيار حقائق أخرى للدراسة، لم يحصل أن استطاع-

على أن بيرس يسارع إلى التأكيد بأن مفهوم الفعلية المرتبط بمنطقية البحث والمناسب لمفهوم الحقيقة المنهجي لا يتضمن المثالية. على الرغم من أنه لا معنى للحديث عن واقع غير قابل للتعرف، فإن الحقيقة الفعلية موجودة مستقلةً عن معرفتنا الفعلية.

«يمكن للمرء... أن يقول بأن رؤية الواقع هذه للتحديد المجرد الذي أعطيناه عنه، إنما هي متناقضة مباشرةً إلى الحد الذي نسمح فيه بوجود خصائص الواقعي مرتبطاً بما تم التفكير فيه حوله. غير أن الجواب على ذلك هو أن الواقع من جهة ليس محتاجاً بالضرورة إلى أن يكون مستقلاً عن الفكر عموماً، وإنما فقط عما أفكر فيه حوله أنا أو أنت أو عدد محدد من الناس، وأنه من جهة ثانية، وعلى الرغم من أن موضوع المعنى النهائي متعلق بما هو ذلك الرأي، ومع ذلك ليس ذلك الذي نسميه رأياً والذي يتعلق بما أفكر فيه أنا أو أنت أو أي شخص آخر. إن فسادنا (انحرافنا) مع فساد الآخرين يمكن أن يؤجل ترسيخ ذلك الرأي إلى مالانهاية، وهم يستطيعون عن طريق الفكر حتى أن يمنحوا لقضية اعتباطية اعترافاً عاماً، مثلما يمكن ان يستمر نوع الإنسان في الحياة. وبالتأكيد فإن هذا لا يمكن أن يغير طبيعة قناعة أفراد النوع أولئك، تلك القناعة يمكن أن تكون وحدها نتيجة البحث الذي دُفع إلى الأمام بصورة كافية. وعندما ينشأ نوع جديد بعد انطفاء نوعنا، مزود بالقدرة والعزيمة على البحث، عند ذلك يجب أن يكون هذا الرأي الصحيح هو الذي تم الوصول إليه في النهاية... الرأي الذي نتج أخيراً من صميم البحث لا

-الميل الطبيعي للفهم أن مكن الإنسان من التخلص من الرأي المعد سلفاً. هذا الأمل الكبير مقرر في مفهوم الحقيقة والواقع. الرأي الذي هو محدد من القدر لكي يوافق عليه في النهاية كل الباحثين: إنما هو ما نفهمه الحقيقة، أما الموضوع الذي يمثل من خلال هذا الرأي فهو الواقعي Reale. وهكذا يمكن لي أن أشرح الواقعية» (كيف يمكن أن نجعل أفكارنا واضحة المجلد الخامس ص ٤٠٧. آبل ص ٣٤٩.

يتعلق بما يمكن أن يفكر فيه كائن ما فعلياً، وإنما حقيقة ما هو واقعي Real، الذي لا يرتبط إلا بالحقيقة الواقعية. ذلك أن البحث إليها محدد، في النهاية أي عندما تكون قد تمت ممارستها بما يكفي من الزمن لكي تقود إلى التأكد من هذا الواقع»[1].

مفهوم الواقع المرتبط بمنطق البحث يبتعد إلى حد كبير عن مفهوم الطبيعة الترنسندنتالي لكانت، كما عن المفهوم الوضعي لعالم الحقائق لأوغست كونت. نسق المرجعية هنا إنما هو إلى حد كبير سيرورة بحث تعمل على إضفاء الإشكالية على الإدراكات الصحيحة وتقيم استراتيجية موثوقة لتكتسب إدراكات غير إشكالية، وبالتالي لتلغي أي شك يظهر لصالح أشكال جديدة من اليقين. إنه الشك المنهجي الذي يضع كلية إدراكاتنا تحت المساءلة تجريداً، فقط من أفق قناعات غير إشكالية نستطيع في كل مرة أن نخضع قسماً معيناً من فرضياتنا إلى سيرورة البحث. ولكننا لا نستطيع قبلياً أن نطابق إدراكاً يمكن أن نملك عنه مبدئياً اليقين، بأنه ذو صدقية حاسمة ولا يمكن أن يعتريه الشك في المستقبل أيضاً. وبدلاً من الشك الكلي يظهر الشك العام احتمالاً: وأيضاً لا يستثنى منه حقيقة ولا مبدأ. لذلك يمكن للفكر الذي يناظره وجود الواقع كقابلية معرفة أن لا يستند إلى بداية مطلقة أو إلى قاعدة غير مزعزعة:

«إنه لمن الخطأ أن نقول: بأن الفكر يجب أن يقوم إما على مبادئنا الأولى، وإما على حقائقنا الأخيرة. لأننا لا نستطيع أن نرجع إلى ما وراء ذلك الذي لسنا قادرين على الشك فيه، ولكن لن يكون من الفلسفة في شيء أن نقبل حقيقة خاصة لا يمكن أن تتعرض إطلاقاً إلى الشك»[2].

بيرس يوجه اهتمامه في وقت واحد ضد الفكر التجريبي الأولي وضد

---

(١) المصدر السابق، المجلد الخامس ص٤٠٩ آبل ٣٤٩ وما بعدها.

(٢) منطق ١٨٧٣، المجلد السابع ص٣٢٢.

الفكر العقلاني. فوضوح الإدراك الحسي يزين لنا المعطى النهائي، تماماً مثل وضوح الحقائق العليا لما هو معلل أخيراً. لو كان لدينا مدخل حدسي لما هو مباشر، لكان يمكن لنا أن نميز الحدوس باليقينية اللامتوسطة عن المعارف الاستدلالية. غير أن الخلافات حول المنابع الصحيحة للمعرفة الحدسية لم يكن من شأنها إطلاقاً أن تقود إلى إجماع مرضٍ، وهذا يشير إلى أننا لا يوجد بتصرفنا قدرة حدسية مباشرة كي نطابقها بصورة مقنعة. بيرس يصل إلى الاستخلاص بأنه لا يمكن وجود معرفة[1] غير متوسطة من خلال معرفة سابقة. وسيرورة المعرفة إنما هي استدلالية في مراحلها جميعاً. بيرس يتحدث عن سلسلة من الاستنتاجات «غير أن بداية ونهاية هذه السلسلة غير مدركتين بشكل واضح»[2]. لا توجد قضايا أساسية دونما تعليل من خلال قضايا أخرى لها صفة المبادئ التي يحق لها أن تملك صدقيتها: كما لا توجد عناصر نهائية للإدراك تبقى يقينية بمعزل عن تفسيراتنا بصورة غير مباشرة. حتى أبسط أشكال الإدراك ذاته إنما هي نتاج حكم ما، وهذا يعني نتاج استخلاص متضمن[3].

---

(١) السؤال السابع فيما يخص قدرات معينة، المجلد الخامس ص٢٥٩ وما بعد.

(٢) المجلد السابع ص ٣٣٧.

(٣) لأنه ليس من الممكن أن نعرف حدسياً بمعنى أن المعرفة المعطاة ليست مثبتة من خلال معرفة سابقة، فإن الطريق الوحيد الذي يمكن أن نعرف بواسطته موجود في استخلاص فرضي من صميم الحقائق الملاحظة. لكن أن نقدم معرفة تعينت عن طريق معرفة معطاة تحديداً، رأساً يعني أنه علينا إيضاح تعينات هذه المعرفة، وهذا هو الطريق الوحيد من أجل توضيح هذه التعينات: لأنه كلياً من خارج الوعي الذي يمكن أن يقبله المرء كمحدَّد. يمكن مثل هذا الوعي في مثل هذه المعرفة، التي هي معيَّنة أن يُعرف وأن ينال القبول المسلمة بأن معرفة تعين فقط من خلال شيء ما مطلق خارجنا، تعني أيضاً: أن تعيناتها لا يمكن شرحها. الآن هل هذه فرضية لا يمكن تسويغها تحت أي ظرف، إلى المدى الذي يكون فيه التسويغ الممكن من أجل أية فرضية، ذلك أنها تشرح الحقائق؛ وأن نقول بأنها موضحة، وأن نفترض في الوقت ذاته بأنها غير قابلة للإيضاح. إنه تناقض ذاتي». فيما يخص قدرات معينة، المجلد الخامس ص٢٦٠، آبل ص١٧٧.

نحن لا نستطيع أن نفكر في حقائق غير مفسرة بطريقة ذات معنى كامل؛ في الوقت الذي تدور فيه المسألة حول حقائق لا تظهر في تفسيراتنا. من جانب آخر تكون كل قاعدة تجربة نستند إليها بطريقة التفكير إنما هي متوسطة من خلال تفسيرات مستخلصة تضمناً. وهي كاستخلاصات مشوهة تبقى مشدودة إلى علامات تحمل وظيفة التمثيل. ولهذا السبب تتحرك الإدراكات أيضاً في بعد تمثيل العلامة[1]

---

(١) بيرس يسبق فلسفة كاسيرر بصورة ما حول الأشكال الرمزية. في نقيض الكانتية كان كاسيرر المفكر الأول الذي حقق انعطافة من نقد الوعي الترنسندنتالي إلى النقد اللغوي. لم يعد باستطاعة الذهن أن يحقق تركيب الظاهرات عارياً؛ الرموز فقط بداية تجعل آثار ما هو غير معطى شفافة في المعطى. بذلك يصبح ما يخص عالم الداخل حاضراً أمام الروح من حيث أنه ينسج أشكالاً من ذاته يمكن بدورها أن تمثل حسبياً حقيقة فعلية غير متاحة. لا تبدو الحقيقة إلى العيان إلا كحقيقة ممثلة dargestellt. وهكذا فإن التمثيل الرمزي إنما هو الوظيفة الأساس للوعي الترنسندنتالي. ومن هنا فإن بيرس على قناعة بأنه لا يوجد عنصر في الوعي الإنساني لا يماثله شيء ما في الكلمة. (المجلد الخامس ص٣١٤؛ آبل ص٢٢٢). إن الإنجاز الثقافي لتمثيل العلامة هو شرط الاستقبالية الممكنة. لا يطابق نموذج الواقعية التصويرية بالنسبة إلى أية مرحلة من مراحل المعرفة، حتى بالنسبة إلى الطبقات الأساسية للإدراك: «إذا كانت الحال كذلك سيكون ما يجري تحت اسم تداعي الصور تداعياً فعلياً للأحكام. يتجه تداعي الأفكار كما يقال طبقاً لثلاثة مبادئ هي: التشابه، التجاور والسببية. وسيكون في الوقت ذاته من الصحيح أن نقول بأن العلامات بما تحدده، تحدده على أساس المبادئ الثلاثة: التشابه، التجاور والسببية. وسيكون خارج أي سؤال أن كل شيء علامة Zeichen بالنسبة إلى الكل إنما هي ما يتداعى بصورة مستديمة مع هذا الكل من خلال التشابه، التجاور والسببية؛ علماً بأنه من الطبيعي أن ينشأ شك فيما إذا كانت كل علامة تستدعي إلى الذاكرة الموضوع الذي شملته هذه العلامة. وهكذا يقوم تداعي الأفكار على أن حكماً يستدعي حكماً آخر تكون العلامة منبثقة عنه. غير أن هذا ليس شيئاً سوى الاستخلاص (نتائج أشكال العجز الأربعة. المجلد الخامس ص٣٠٧، آبل ص٢١٧). إلا أن بيرس لم يستطع مثل كاسيرر أن يضع الوحدة الترنسندنتالية للوعي تحت سيرورة توسط العلامة: أساساً ليست سيرورة توسط العلامة سوى استخلاص يتأسس فيه الفهم أولاً. «الإنسان يخلق الكلمة، والكلمة تعني اللاشيء الذي لا يسمح المرء بأن يعنيه؛ والتي ليس موجهاً إلا لإنسان ما. ولكن لأن الإنسان لا-

Zeichenrepra – sentation. من جهة ثانية لا يمكن لقاعدة التجربة أن تكون متوسطة بشكل كلي من خلال الفكر. وسيرورة الاستخلاص المرتبط بالعلامة، بصرف النظر عن القوانين المنطقية التي تتبعها هذه السيرورة، إنما هي متعلقة بتدفق المعلومات. وهي لا تتحرك بصورة محايثة، وإنما تستقبل نبضات التجربة. وإلا لكان على بيرس أن يضحي مثالياً بالفارق بين الفكر وبين ما هو فعلي مُختبر بصورة محسوبة. ليس باستطاعتنا يقيناً أن نقفز فكرياً خارج بعد التوسط، ذلك لأن المعارف كلها استدلالية. وما دمنا نتابع استخلاصاتنا انطلاقاً من مقدماتها فسوف نبقى أسرى في الدائرة المغلقة لتفسيراتنا: وحتى المعطيات الأخيرة ظاهرياً سوف تنحل ثانية في تفسيراتنا. من المؤكد أن سيرورة التحول من المواقف التي أضفيت عليها الإشكالية إلى تفسيرات جديدة معترف بها لا تُحرض إلا من قبل محركين أوائل مستقلين يشهدون على مقاومة الواقع ضد التفسيرات الخاطئة، ويتحولون إلى بواعث لسيرورات الفكر.

هذا التصور يؤدي إلى صعوبة ما تعيد إشكالية الشيء «في ذاته» إلى مستوى جديد. كما أن مفهوم الحقيقة المرتبط بمنطق البحث الذي يربط صدقية الأقوال إلى منهج تحقق الإجماع، يقود كما أشرت سابقاً إلى مفهوم فعلية خاص بمنطق اللغة. وهو يقصر الواقعية على مجال وقائع يمكن أن تُمثل مبدئياً في استخلاصات مقنعة. عندما تتم مطابقة «الوجود» مع «قابلية المعرفة» بهذا المعنى فإن مقولة «الشيء في ذاته» تصبح عديمة المعنى: «ليس لدينا مفهوم عن مطلق غير قابل

=يستطيع أن يفكر إلا بكلمات أو برموز أخرى خارجية، فإنه يمكن لهذه الكلمات ولهذه الرموز أن تقول النقيض: أنت تعني لا شيء، تلك الذي لم نعلمك إياه، وفقط إلى الحد الذي تظهر فيه كيفية توجهك نحو كلمة ما على أنها تفسر تفكرنك. وفي الحقيقة يتبادل الناس فيما بينهم فاعلية التربية، وكل تنام لمعلومات إنسان يتضمن تنامياً مساوياً لمعلومات كلمة ما». (المجلد الخامس ص٣١٣، آبل ص ٢٢٣).

للمعرفة»[1]. من جهة ثانية فإنما هو مباشر يُستقبل في تفسيرات فكرنا المستخلص، دون أن يكون بإمكانه أن يُمثل كمباشر وكمعطى نهائي. يجب على بيرس أن يؤكد استقلالية المحركين الأوائل المفردين وغير المتوسطين رمزياً، مقابل توسط كلي لقاعدة التجربة التي يمكن أن تمتص فعلية الحقيقة وكيفياتها الخاصة في محايثة سيرورة فكر تدور حول ذاتها. ولا يمكن أن تكون الواقعية Realita+t من نصيب هؤلاء: على الرغم من أن كل أقوالنا عما هو واقعي Reales متأسس فيهم إلى حد كبير. مفهوم الواقعية الذي يشتقه بيرس من مفهوم الحقيقة المنهجي يمنح أية فكرة حولما هو نهائي واضح وغير متوسط، يقال عنه: «إنه يسير» كذلك الذي لا يقبل التحليل، ولا يقبل الشرح. ليس بالروحي، ويتدفق كتيار متواصل عبر حياتنا»[2]. يجب أن نُثبت الحقيقة والفعلية والتعدد النوعي طبقاً لحالات الوعي الحاضرة مباشرة، علماً بأنه ليس لهذه الأشياء كلها ما يماثلها في الواقع لأنها لا تمثل شيئاً: لأن ذلك الذي يناظر تعينات خاصة لتيار وعي مستمر ليس واقعياً Real. وبيرس لا يخبيء هذه الصعوبة:

«في كل لحظة نجد أنفسنا مالكي معلومات محددة، ومالكي عدد من معارف مستنبطة منطقياً من خلال الاستقراء والفرضيات من معارف سابقة عليها، هي أقل عمومية وأقل وضوحاً، وتملك منها وعياً أقل حيوية. وهذه بدورها قد تم استنباطها من معارف أخرى كانت أقل عمومية وأقل وضوحاً وأقل حيوية، وهكذا رجوعاً إلى الوراء حتى الأول المثالي الذي هو مفرد بالكامل وخارج الوعي تماماً. هذا الأول المثالي المفرد، هو الجزيئي، الشيء في ذاته. وهو كمثل هذا الشيء

(١) المجلد الخامس ص٢٦٥.

(٢) المجلد الخامس ص٢٨٩.

لايوجد بتاتاً. وهذا يعني أنه لا يوجد شيء في ذاته بعيداً عن مرجعية الفهم، على الرغم من أن الأشياء التي توجد بالعودة إلى الفهم لها وجودها الأكيد عندما يُصرف المرء النظر عن هذه العلاقة. إن المعارف التي نصلنا من خلال سلسلة لامتناهية من الاستقراءات والفرضيات (تلك السلسلة التي على الرغم من أنها كجزء مما قبل المنطق ولانهائية، فإن لها بداية في الزمن كسيرورة مستمرة) تقسم إلى نوعين، معارف حقيقية ومعارف غير حقيقية، أو مثل معارف موضوعها واقعي، ومعارف موضوعها غير واقعي. ولكن ماذا نعني بكلمة واقعي؟ إنه مفهوم كان علينا أن نمتلكه لأول مرة عندما اكتشفنا انه يوجد ما هو غير واقعي، وهم، وهذا يعني عندما صححنا أنفسنا للمرة الأولى. والآن إنه التمييز الذي يُطلب بمفرده منطقياً على أساس هذه الحقيقة، التمييز بين واحد يوجد بالتعينات الداخلية الخاصة، إلى أشكال النفي التي تنبع من فرط الحساسية: وبين واحد كما لو أنه وجد منذ امد بعيد. الواقعي هو إذن ذلك الذي تنتج عنه في النهاية سابقاً ولاحقاً معلومة وفكر يستخلص مستقلاً عن خواطري وخواطرك»[١]

بيرس ينكر شيئاً في ذاته بمعنى الفلسفة الترنسندنتالية، الحقيقة الفعلية التي تنبه حواسنا، والتي تتجلى ضمن الشروط الترنسندنتالية لموضوعية ممكنة، لا يمكن أن يُتعرف عليها. المحمول «فعلي Wirklich» ليس له معنى قابل للتمثيل مستقلاً عن الوقائع التي يمكن أن نضع حولها أقوالاً صحيحة. لذلك لا يمكن لهذا «الأولي المثالي» الذي يجب أن يُقبل كمصدر لتدفق المعلومات، أن يصلح على أنه واقعي. لأن تيار التجارب الذاتية إنما هو المحسوب مقابل التعينات العامة التي كان قد تحقق حولها إجماع عام. لا يمكن لتعين يصح فقط من أجل كل من الذوات

---

(١) نتائج أشكال العجز الأربعة، المجلد الخامس ص٣١١، أبل ص ٢١٩ وما بعد.

المفردة أن يعود إلى ما هو واقعي. فقط القناعات التي لها صدقيتها مستقلة عن نرط الحساسية الشخصية، والتي تؤكد صدقيتها المشتركة مقابل شكوك متكررة، هي ذاتها تمثل وقائع فعلية. لذلك لا يمكن أن نعزو وجوداً في ذاته لتعبيرات المشاعر المفردة للإحساسات التي هي خاصة مطلقة، كما لا يمكن أن نرفعها إلى مستوى ما هو فعلي: فقط بالقدر الذي ننضم فيه إلى الاستخلاصات المتوسطة رمزياً، وبالقدر الذي تصبح فيه جزءاً مكوناً من التفسيرات يمكن لها أن تأخذ مضموناً إدراكياً سواء أكان ذلك المضمون صحيحاً أم خاطئاً.

هذه المحاججة ملزمة لكنها لا تحل المشكلة المطروحة. لأن ذلك الأولي المثالي، وإن كان لا يمكن تصوره كشيء في ذاته، ليس إلى حد ما عدماً. وكثيراً ما نتعلق فيه حقيقة وكيفيات فعلية استثنائية. ولذلك فإنه ليس من المعقول أن نضع تأثيرات الحواس وفرط الحساسية على سوية واحدة. تلك الأحداث النفسية ليست آراء خاصة. وهي تفتقد إجمالاً حالة الآراء وتتمسك بعالم عتبة التوجه القصدي. ولكن ألا تشكل في الوقت ذاته أرضية كل قصدية؟ أليست التجارب الراهنة هي مصدر المعلومات التي تدخل في الاستخلاصات المتضمنة للإدراك وللحكم، والتي نُعالَج في سيرورات الفكر وصولاً إلى قناعات نهائية؟ بالتأكيد إنها فقط ذلك الذي «انطلاقاً منه» يفكر المرء على أساس الرأي النهائي بأنه يوجد ما هو واقعي وما عدا ذلك لا شيء. ولكن ما مقدرة الأشياء الخارجية عنا في تنبه الحواس»[1]؟

من أجل تجاوز الأحابيل الميتافيزيقية لنظرية المعرفة القديمة، والافلات من خطر التجسيد كان على بيرس أن يعيد صياغة هذا السؤال في إطار مرجعية خاص بمنطقه في البحث. الواقعية كمفهوم كلي

---

(١) بيركلي - المجلد الثامن ص١٢، آبل ص٢٦٠.

للمحمولات الممكنة كلها التي تظهر في أقوال صحيحة حول الفعلية لم تعد تتعين من خلال الإنجازات المؤسسة لوعي ترنسندنتالي إطلاقاً، وإنما ومبدئياً من خلال سيرورة نهائية من الاستخلاصات والتفسيرات، من خلال مجهودات جماعية للمشاركين في كل مرة في سيرورة البحث. من أجل السير قدماً إلى كلية قناعات صالحة وبالتالي معترف بها على أنها عامة ودائمة، كان على قوة تأثر الحواس تلك الحاضرة في التجارب الراهنة القيام بوظيفة إضفاء الإشكالية على الآراء الصحيحة وتحريض اكتساب القناعات غير الإشكالية. إن تنبيه الحواس الذي تتأكد فيه الفعلية Faktizität والكيفية المباشرة للحقيقة الفعلية إنما هو سبب دائم من أجل إعادة صياغة التفسيرات القديمة في صيغ جديدة. ومن ثم فإن القدرة المنبهة للأشياء التي لا نستطيع أن نعزو لها وجوداً في ذاته، ليست شيئاً آخر سوى قسر الواقع الذي يدفع إلى مراجعة أقوال خاطئة وإنتاج أقوال صحيحة:

«وهكذا فإن القناعة بوجود موضوعات خارجة عنا، لا يمكن أن تُعرَف إلا كموضوعات، ما دامت تمارس قوة على حواسنا، لا تختلف عن القناعة بوجود تيار عام في تاريخ الفكر البشري من شأنه أن يؤدي إلى توافق تام لا بل إلى إجماع شامل»[1]. (قبول كاثوليكي).

يمثل قسر الواقع الذي يتجسد في المباشرية النوعية للإحساسات المفردة والمشاعر حافزاً لتأسيس الفعلية في صورة أقوال صحيحة، إلا أن هذا القسر لا يعود بذاته إلى الواقع. فكيف يمكن إذن أن نقول شيئاً ما عنه؟ في الوقت الذي نشرح فيه المغزى من شيء ما لا يمكن أن يكون مشتركاً في الفعلية، وبالتالي لايمكن أن يصبح موضوعاً لإدراك صحيح، فإننا نختلس ثانية مفهوم الشيء في ذاته. وكان بمكن لبيرس أن

(١) المصدر السابق.

يقف موقفاً معارضاً، لأن قسر الواقعية ينحل بهذا القدر الذي تنتج فيه قدرته المحرضة وتدفع إلى الأمام بسيرورة البحث، كما تكون إدراكات صحيحة حول الواقع. وكان يمكن إذن لقسر الواقع أن يكون مفهوماً متمماً لفكرة سيرورة البحث. وهو يعين مقابل الواقعية كمجموع الوقائع القابلة للمعرفة للعلاقة المختلة والتي توجد في نقطة زمنية معطاة بين إدراكاتنا وبين الواقع. بيرس لم يحاجج هكذا وإنما بحث عن تسويغ لغوي.

لو أن بيرس حاجج بالمعنى المُشار إليه لكان قد توصل إلى الوعي بأنه كان عليه أن يحل إنكار الشيء في ذاته عن طريق منطق البحث. يعود الفضل في تحويل مضامين التجربة غير الهادفة إلى تمثيلات رمزية إلى التركيب Synthesis الذي يمكن أن تطلقه البرغماتية المنطقية وحدها في إطار منطق سيرورة البحث. بيرس تناول هذه المشكلة مباشرة على مستوى مفهوم الفعلية اللغوي الخاص به. لأنه عندما يتحدد الواقع من خلال مجموع الأقوال الصحيحة، وعندما تكون هذه الأقوال تمثيلات رمزية، فلماذا إذن لا ينبغي أن يكون بالإمكان شرح بنية الواقع بالعودة إلى بنية اللغة؟

باستطاعتنا الآن أن نميز وظيفتين للغة: وظيفة دلالية Signifikative ووظيفة إشارية Denotative. بيرس يدعو بالواقعي Real دلالية Signifikata كل المحمولات التي تظهر في جمل صحيحة. أما الموضوعات الفردية التي يضاف لها محمول صحيح في حالة معطاة فهي إشارات Denotata لا تنتمي بطبيعتها إلى المضمون الدلالي. بهذه الطريقة يُتاح لنا أن نعين لغوياً لحظة على الفعلية لا يمكن أن تدخل في المضمون الإسنادي للأقوال حول الفعلية. بيرس يميز «القوى» التي تكوِّن استخداماً إشارياً لعلامة ما عن العلاقات الكلية التي تكوِّن المحتوى الدلالي للعلامة. إن فعلية الحقيقة لا تتناسب مع أي مضمون

لغوي، ولذلك فإننا لا نستطيع أن ننشئ مباشرةً أقوالاً عنها، وإن كان يمكن إدراكها بصورة غير مباشرة لأنها يمكن أن تُلحق بوظيفة دليل اللغة.

بطبيعة الحال لا يُغطى بشكل كامل ما يُسمى في العلاقات الخاصة بنظرية المعرفة تنبيه حواسنا من خلال الأشياء خارجاً عنها، مع ترابط وظيفة تعيينية للغة. في الاستخدام الإشاري لعلامة ما تؤكد فعلية الحقائق وبالتالي الإقحام المحض لوجود يواجه الذات دون توسط، ولكن ليس تلك النوعيات المضمونية، التي هي حاضرة في حالات الوعي المفردة. تسر الواقع يعبر عن نفسه ليس فقط في مقاومة الأشياء إجمالاً، وإنما في مقاومة نوعية ضد تفسيرات محددة. إلى جانب حقيقة الأشياء فإن هذا القسر يتضمن لحظة مضمونية دون ألا ينظر إلى تدفق المعلومات. وبيرس لا يتردد لذلك في أن يدخل مقولة ثالثة أي الكيفية المحضة إلى جانب وظيفة التمثيل ووظيفة التعيين للمعرفة المتوسطة رمزياً.

«يوجد إذن طبقاً لذلك... ثلاثة عناصر للفكر: «الأول الوظيفة التمثيلية وهي التي تسمح بأن تكون تمثلا. العنصر الثاني الاستخدام الإشاري أو الارتباط الواقعي، وهو الذي يجعل فكرة ما في علاقة مع فكرة أخرى. أما العنصر الثالث فهو الكيفية المادية أو الشعور بالوجود هكذا (how it feels) ذلك الذي يمنح كيفية ما للفكرة»[1].

في موقع آخر توجد صياغة قريبة مما تقدم، ذلك أن المقولات الثلاث كلها: التمثل، التعيين والكيفية قد تم استقاؤها بشكل متساوٍ من وظائف اللغة. يمكن أن تتجلى العلامة كرمز يعرض شيئاً ما، كدليل يشير إلى شيء ما، كأيقونة تصور شيئاً ما.

«للعلامة من هذا النوع ثلاث دلالات. فهي أولاً علامة بالعلاقة مع

(١) نتائج أشكال العجز الأربعة المجلد الخامس ص؟؟ آبل ص ٢٠٤.

فكرة ما تفسر هذه العلامة. وهي ثانياً علامة بالنسبة إلى موضوع، توجد العلامة بالنسبة إليه مساوية لتلك الفكرة في المعنى، وهي ثالثاً علامة في وجهة نظر أو في كيفية تضع العلامة في علاقة مع موضوعها»[1].

ليس من السهل أن نرى من أية زاوية ينبغي أن نميز الوظيفة الثالثة للغة عن الأولى. عندما نأخذ كمثال بالنسبة إلى استخدام العلامة الأيقوني تمثالاً أو صورة وجهية، عند ذلك لا بد أن نميز يقيناً الوظيفتين عن رموز الكلام العادية أو الجمل من خلال أن الأساس الشيئي للعلامة يتقاسم سمات معينة مع الموضوعات المعنية ذلك أننا نستطيع أن نؤكد علاقة تشابه فيما بينها. غير أن وظيفة التصوير التي تحققها مثل هذه العلامات الأيقونية ليست في الحقيقة سوى حالة خاصة من وظيفة العرض. وبإمكاننا أن نتصور تكوينياً العرض كتجريد للتصوير Abbildung لكن التمثيل هو الاثنان معاً. الكيفية ليست سوى تعين مستقل ثالث لبنية اللغة التي تتميز عن العرض Darstellung والتأشير Denotation عندما نعود إلى أساس العلامة الشيئية. وهكذا يمكن أن نقرأ بعض الصفحات فيما بعد:

«لأن العلامة ليست متطابقة مع الشيء المتعين... يجب أن نملك بدهياً بعض سمات مميزة تعود في ذاتها إلى الشيء وليس لها علاقة مع وظيفته التمثيلية. وهذه أسميها الكيفية المادية لعلامة ما. وكمثل لمثل هذه الكيفيات نجده لدى كلمة إنسان Man لنفهم الحقيقة بأن هذه الكلمة تتألف من ثلاثة أحرف، أي ثنائية البعد ودونما بروز»[2].

عندما نفهم المسألة بهذا المعنى تكون الكيفية بمثابة تعيّن لخاصية علامة اللغات، غير أن المقولة المنتقاة من علاقة استخدامها الأيقونية لم

---

(١) المصدر السابق آبل ص ١٩٨

(٢) المصدر السابق آبل ص ٢٠٠.

تعد تصف أية وظيفة للغة. بالنسبة إلى جلاء مفهوم الواقع الخاص بالمنطق اللغوي لا تسهم هذه الأيقونة بشيء ما. لأنه من هذه الزاوية لا يكون للكيفية كمقولة لغوية أية أهمية إلا بمقدار ما توجد من أجل ما هو مباشر ومن أجل مضمون التجربة غير الهادف، الذي يتم توسطه للعرض الرمزي. عدم قابلية الإدراك اللغوية للمباشر يتجلى في أن هذا المباشر يكون معطى في الإحساسات الفردية التي هي من جانبها لا عقلانية بالكامل.

«كل... ما لا يمكن مقارنته بالكامل مع شيء ما آخر، إنما هو بصورة ما غير قابل للإيضاح؛ لأن الشرح يتشكل من وضع أشياء ضمن قوانين عامة أو ضمن مراتب طبيعية. وتبعاً لذلك فإن أية فكرة هي ببساطة وفي النهاية شيء غير قابل للإيضاح ما دامت تمثل شعوراً من نوع خاص»[١]

ليس لحالات الوعي مضمون معرفي كأحداث مفردة. فهي أحداث نفسية تستجيب معها عضوية ما على مؤثرات محيطها. وهي لا تمثل شيئاً. بيرس يرى بأن هذا التكون لا يقع في تناقض مع مسلمة ما، ذلك أن حقائق غير مفسرة لا يمكن أن يقر بها أحد:

«لأنه من جهة لا يمكن أن نفكر: «هذا هو حاضر بالنسبة لي» لأن حساسية الحواس قد مضت، قبل أن يكون لدينا الوقت الكافي لنفهم هذا الفكر ومن جهة ثانية لا يمكننا استرجاع كيفية الشعور بتاتاً في حال انقضائها، وبالتالي لا نعرف كيف كانت في ذاتها ولذاتها، ولا أن نتعرف كيف كانت تبدو في ذاتها، ولا حتى أن نكتشف وجود هذه الكيفية، قد تكون إذن في شكل استخلاص من النظرية العامة لوعينا، في هذه الحال نكتشفها ولكن ليس في خاصيتها؛ وإنما كشيء ما حاضر للوعي. لكن كشيء ما حاضر يكون فيه كل شعور معادلاً للآخر ولا

---

(١) المصدر السابق آبل ص ٢٠٣.

يطالب بأي إيضاح، لأنه لا يتضمن سوى ما هو عام. وهكذا لا يبقى شيء مما يمكن أن نقول عنه من المشاعر غير قابل للإيضاح، وإنما فقط ذلك الشيء الذي لا يمكن أن نتعرفه تأملياً. نحن لا نسقط في التناقض في أن نجعل المتوسط غير متوسط. وأخيراً لا يوجد لفكرة حاضرة وبادية (والتي هي مجرد شعور) أي معنى وأية قيمة عقلية، لأن المعنى لا يقع فيما يفكر فيه كراهن، وإنما فيما تمثله هذه الفكرة، من خلال أنها يمكن أن تكون مرتبطة من خلال أفكار تنتج عنها، ذلك أن معنى فكرة ما إنما هو شيء احتمالي»[1].

وهكذا فإن بيرس يميز بين تعبيرات مشاعر معممة Feelings وبين حركة العواطف المباشرة Emotions التي لا يمكن أن يكون لها مضمون قصدي وبالتالي ليست قادرة على أي تمثيل. بالمقابل يرى بيرس الإحساسات ضمن رؤية مزدوجة. فهي كأحداث نفسية من نوع خاص تنتمي إلى سيرورات الحياة العضوية، أما كمضامين إدراكية فإنها تدخل في سيرورة الاستخلاص المتوسط للعلامة:

«وهكذا فإن حساسية الحواس إلى المدى الذي تمثل فيه شيئاً ما تتعين على أساس قانون منطقي من خلال معارف منبثقة؛ ولكن هذه المعارف تتحدد بأن حساسية الحواس سوف تنشأ لاحقاً. ولكن إلى المدى الذي تكون فيه حساسية الحواس مجرد شعور من نوع خاص، فإنها تتعين فقط من خلال قوة خفية وغير قابلة للإيضاح، وإلى هذا الحد لا يكون تمثيلاً وإنما مجرد الكيفية المادية لتمثيل ما»[2].

ويبقى للمناقشة كيف تتصرف الحالات الوحيدة والمفردنة والملازمة للأحداث النفسية إزاء حساسيات الحواس المعممة رمزياً والتي هي جزء

---

(١) المجلد الخامس من أبل ص ٢٠٣ وما بعد.

(٢) المجلد الخامس ٢٩١ أبل ٢٠٥.

مكون من التفسيرات. بيرس يعطي جواباً من منطق اللغة على الموقع المذكور الحساسية المفردة:

«ليست تمثلاً وإنما الكيفية المادية لتمثل ما. لأنه تماماً كما هو الحال لدى استخلاص التحديد مما هو محدد، فإن المسألة سيان بالنسبة إلى المنطقي، كيف يكون فيها وقع الكلمة المحددة أو عدد الأحرف التي تحتويها، وهكذا في حال هذه الكلمة المشروطة بتأسيسنا فإنها لا تتعين من خلال قانون داخلي يمنح شعوراً موازياً للكلمة. الإحساس كشعور ليس شيئاً سوى الكيفية المادية لعلامة عقلية»(١).

بيرس يريد أن يدرك علاقة مضمون التجربة غير الهادفة وصولاً إلى العرض الرمزي طبقاً لنموذج اللغة: والاثنان يتصرفان إزاء بعضهما البعض تماماً مثلما تتصرف القاعدة الشيئية لعلامة ما إزاء المضمون الرمزي(٢).

---

(١) المجلد الخامس ٢٩١ أبل ٢٠٥.

(٢) وأيضاً إعادة التأسيس الواضحة للمحاولة الخاصة «لآبل» من أجل التوفيق ما بين مفهوم المعرفة التجريبي ومفهوم المعرفة الدلالي Semiotisch، إلا أن هذه المحاولة لم تتغلب على الصعوبة: بيرس يقر نموذج التأثر السببي للحواس من خلال أشياء العالم الخارجي، كما يقر التصور بأننا على أساس العلامات الطبيعية (الانطباعات في الوعي) نستدل على الوجود وعلى خصائص الأشياء في العالم الخارجي. غير أن بيرس لا يماهي تأثير الحواس في الانطباعات مع المعرفة (التي يجب أن ينظر إليها في هذه الحال على أنها بالدرجة الأولى استدلالية، حدسية، دونما ارتباط باستخدام العلامة)، بل يماهي المعرفة مع الاستخلاص الفرضي Hypothetisch مع أشياء العالم الخارجي. ذلك الاستخلاص الذي ينتج على أساس شروط قابلة للبحث فيزيائياً - فيزيولوجياً محضة (تنبيه الأعصاب في المواجهة العقلية مع الحقيقة الفعلة) وعلى أساس نوعية العلامة للحقائق النفسية: التي هي ذاتها ليست المعرفة (ما يسمى المشاعر التي تكون فيها نتائج إثارة الأعصاب محض كيفية ومعطاة بطريقة التعين العاطفي). المعرفة بالنسبة إلى بيرس ليست صيرورة تأثير من خلال أشياء في ذاتها، وليست حدساً لحقائق معطاة، وإنما توسط Vermittlung رأي متماسك حول ما هو واقعي Reale، وهذا يعني توسط لتمثيل تام للأشياء الخارجية. وهذه تشير=

بالنسبة إلى مشكلتنا: مثلما يمكن أن تدخل ما قبل رمزياً مضامين المعلومات الجارية في السيرورات المتوسطة رمزياً للاستخلاص، فإن النموذج لا يمنح عند ذلك شيئاً ما، إلا عندما ندرك نوعية العلامة ليس فقط كأساس علامة وإنما في الوقت ذاته كصورة معينة Abbild من خلال علاقات التشابه أي كأيقونة. ولأن وظيفة التصوير كما أشير ليست سوى حالة خاصة لوظيفة العرض، كان بإمكاننا أن نختلس على هذا الطريق بالنسبة إلى الأحداث النفسية ما تفتقده. المضمون الرمزي، ينبغي أن يصيب مفهوم الكيفية من جهة لحظة المباشرية من الإحساسات المفردة، ومن جهة ثانية ينبغي أن يتضمن وظيفة عرض أساسية. أما محاولة اشتقاق لغوي لهذه «الكيفية» فيجب أن تبوء بالإخفاق. فإما أن تناسب هذه الكيفية المادة الأساس للعلامة، عند ذلك لا تكون أيقونية، وإنما أنها تحافظ على سمة التصوير لديها، عند ذلك تكون فقط ملحقة بالرمز العارض ولن تكون مباشرة. الكيفية لا تسمح إذن باشتقاقها بالطريقة ذاتها مثل الفعلية من بنية اللغة. ففي الوقت الذي لا يمكن فيه أن تتطابق هذه البنية مع وظيفة التعيين للغة، فإنه لا يوجد لتلك النوعية معادل يمكن أن يُبرهن لغوياً على الأقوال حول حضور الوجود هكذا Sosein للأشياء في الحساسيات المفردة والمشاعر. لا يكفي مفهوم الواقعية المصاغ لغوياً مع بعدي الحقيقية (كمجموع كل الدالات الحقيقية (Signifikate) وبعد الفعلية Faktizität (كمشترك كل الأشارات المناسبة) Denotationen) من أجل أن يوضح كيف تعالج سيرورات الفكر

=إلى وجودها في المواجهة القابلة للبحث فيزيائياً ـ فيزيولوجياً للذات مع الموضوع وفي التنوع المضطرب للحقائق الخاصة بالمشاعر لعلامات التعبير النوعية أو تشابهات «أيقونات» وجودها هكذا، تلك التشابهات التي تختزن في الاستخلاص الفرضي (التصور شيء ما كشيء ما) من خلال وجود محمول في صورة رمز مفسّر لوحدة جملة متماسكة حول الحقيقة الخارجية مخطوطات بيرس المجلد الأول ص ٤٧ وما بعد.

ما قبل رمزياً مضامين معلومات متدفقة. والاستخلاصات التي تنتج على المدى الطويل تجمع الآراء التي تغذي بالإحساسات والمشاعر المفردة: وهي لا تشير فقط إلى ما إذا كانت توجد حقيقة، وإنما إلى أية حقيقة موجودة بالفعل. طبقة الكيفيات المباشرة هذه تتجاوز المفهوم اللغوي للواقعية. ولذلك فقد كان على بيرس إما أن يوسع من أفق هذا المفهوم أنطولوجيا وإما أن يعود من بعد اللغوية إلى نسق مرجعية منطق البحث ليحلل القواعد المنطقية للاستخلاص في علاقة موضوعية لسيرورة البحث كقواعد لتأسيس العالم.

بيرس يأخذ على عاتقه الحالتين وإن كان لم يتمكن من توضيح عدم توافق وجهتي النظر الاثنتين. التفسير الأنطولوجي يأخذ صورة نظرية مقولات حيث لا يمكن بواسطتها قراءة التعينات الأساسية للواقع انطلاقاً من بنية اللغة وإنما يمكن إدخالها فينومينولوجيا[١] يمكن لنا إهمال أنطولوجيا بيرس المتأخرة في هذا المجال، ما يهمنا هو السبب الذي قاد بيرس بالتحديد إلى استقلالية مفهوم الواقعية المرتبط بالمنطق اللغوي مقابل مفهوم الحقيقة المرتبط بمنطق البحث ومن ثم إلى متابعة التكون الانطولوجي للمنطلق المرتبط بمنطق اللغة، أي إلى نظريته المقولاتية. ذلك الدافع ينتج من الإشكالية التي تتعلق بانحلال الشيء في ذاته: من تحديد الواقعية الكلية.

بيرس يفهم الواقع Realita-t على أنه ذلك الذي يناظر مجموع الأقوال الصحيحة. وهو يدعو ما هو حقيقي بالتفسيرات التي تصمد أمام الاختبارات المتكررة ويُعترَف بها مشاركة بين الذوات على المدى الطويل. بيرس يستطيع أن يستخلص من تحديد الفعلية أن كل ما هو واقعي Real قابل للتعرف، وأننا نتعرف على الواقع إلى المدى الذي

---

(١) المحاضرة الثانية حول البرغماتية مقدمة آبل ص ٤٨ ومورفي: تطور فلسفة بيرس. ١٩٦١ ص ٣٠٣ وما بعد.

نتعرف فيه عليه، أي كما هو. إذن يجب أن توجد أيضاً وقائع كلية. والفرضية الأساس للإسمية لا يمكن مطابقتها مع مفهوم بيرس للواقع. بطبيعة الحال ليس للوقائع الكلية وجود باستقلالها عن المقولات التي نتحدث فيها عنها: «أن نقيم فرقاً بين المفهوم الصحيح لشيء ما وبين الشيء ذاته يعني... الشيء ذاته فقط منظوراً إليه من وجهتي نظر مختلفتين لأن الموضوع المباشر للمفكر في حكم صحيح إنما هو الواقع»[١] بيرس يصل إلى القناعة بأن ماهية الواقعية تتطابق مع ما يقال عنها مما هو صحيح. إن فكراً ظاهرياً كانتياً يبدو أنه يتفق مع أسس الواقعية الكلية مع سحب الشيء في ذاته.

«من الجلي أن هذه النظرة إلى الواقع لا محيد عنها وأنها واقعية كلية لأنها تدخل مفاهيم عامة في الأحكام كلها وبالتالي في الآراء الصحيحة. وتبعاً لذلك يكون موضوع ما بصورة عامة واقعياً كما في العيانية. إنه لمن الصحيح بصورة كلية انه يوجد بياض في الأشياء البيضاء كلها، ومن الممكن ان يقال لكن بأسلوب آخر بأن الأشياء تمتلك بياضاً بمعنى أن البياض واقعي وموجود بسبب قوة فعل الفكر الذي يتعرفه، غير أن هذه الفكرة ليست اعتباطية أو عرضية موجودة في نوع من فرط الحساسية بل هي موجودة في الرأي النهائي. هذه النظرية تتضمن ظاهرية تعود إلى كانت ولا علاقة لها بهيوم»[٢]

بيرس يريد أن يبقى متمسكاً بكانت، لأن العلاقات الكلية التي تكوّن الواقعية لا يمكن أن يُفكر فيها بشكل صحيح إلا من علاقة التفسيرات الصحيحة الممكنة «الجماعة جواهر الفهم الفعلية كلها». من جهة ثانية فإن انحلال الشيء في ذاته يمكن من تبديل المنظورات ومن ملاحظة الفعلية، ليس فقط ضمن وجهة نظر تكوين أقوال صحيحة، وإنما

---

(١) بيركلي المجلد الثامن. آبل ص ٢٦٣.
(٢) بيركلي المجلد الثامن. آبل ص ٢٦٢.

بالعكس، وأن يعمل على شرح تكوين الأقوال الصحيحة ضمن وجهة النظر الانطولوجية في ذاتها لعموميات موجودة:

«من شأن النظرية الواقعية هذه أن تدمر على الفور فكرة الشيء في ذاته، فكرة شيء مستقل عن أية علاقة بالمفهوم الذي يمكن أن يمتلكه الوعي عنه. ومن المؤكد أن هذه النظرية لا يمكن أن تمنعنا، لا بل تشجعنا على ألا نرى في الظاهرات الحسية سوى علامات على الحقائق الواقعية. هذه الحقائق التي تمثلها الظاهرات لا تصبح السبب المعترف به لتأثيرات حساسية الحواس، وإنما النومينا Noumena أو المفاهيم المدركة عقلياً، والتي هي النواتج النهائية للفعلية الحقيقية التي تدفع إلى الحركة من خلال حساسية الحواس. مادة الحساسية تخضع بالكامل إلى المصادفة، والمعلومة ذاتها يمكن أن تتوسط عملياً من خلال حواس مختلفة، أما الإجماع الشامل الذي يؤسس الحقيقة فليس مقصوراً بأية حال من الأحوال على الناس في هذه الحياة الدنيوية، أو على النوع البشري، بل يمتد ليشمل جماعة الجواهر الفعلية كلها والتي ننتمي إليها، والتي من المحتمل أن تضم بعض من تختلف حواسهم عنا اختلافاً كلياً، ذلك أنه في كل إجماع يمكن أن يدخل إسناد كيفية حسية فقط ضمن الاعتراف، بأنه من خلال هذه الطريقة سوف تُنبّه أنواع معينة من الحواس»[1].

تدفع الاستقلالية الخاصة بالواقعية الكلية للوقائع الممثلة في أقوال صحيحة إلى موقف يلحق نموذج اللغة بالفعلية ذاتها: وهو رمزي بمعنى أنه في كل مرة تُدخِل التنبيهات النوعية للحواس (المفردة) على علاقة كلية موجودة مستقلة عن حالات الوعي الراهنة. والعام يُمثل من خلال

---

(١) المجلد الثامن، أبل ص ٢٦١.

خصائصه المحسوبة، كما هو الحال في معنى كلمة من خلال الأسس الشيئية المتنوعة التي يمكن أن تعمل كعلامة كلمة. العياني يبني علاقة احالة هي ذاتها عيانية، غير متوسطة، محسوبة، مضطربة وعرضية، ولكنها تشير إلى الكليات الموضوعية ذاتها بالنسبة إلى جماعة كل الجواهر المدركة، ضرورية ولا متغيرة: أننا نجلبها من خلال الظاهرات الحسية العيانية إلى العام الحاضر في الوجود.

الأقوال الأنطولوجية حول موقف الواقعية، تفسر من حيث لا تدري سيرورة التوسط التي نتعرف من خلالها على الواقع في حين أن مفهوم الواقعي لم يدخل بدايةً إلا كمعادل لسيرورة البحث التي ضمنت بشكل نهائي الاكتساب التراكمي للأقوال ذات الصدقية. وما دمنا نتذكر نقطة الانطلاق هذه، فعلينا أن نتبصر في الواقعية الكلية حسب صياغة بيرس على أنها إضفاء أنطولوجيا على سؤال منهجي أصلاً من حيث المنطلق. لقد طُرحت مشكلة علاقة العام بالخاص بالنسبة إلى بيرس من خارج التقليد، بالتالي ليس كسؤال منطقي ـ أنطولوجي، وإنما بالعلاقة مع مفهوم الحقيقة المنهجي كسؤال منطق بحث. لقد حدد بيرس الحقيقة ضمن انطباع تقدم المعرفة الفعلي للعلوم الطبيعية من حيث أن قضايا كلية يمكن أن تكون صحيحة قبل كل شيء؛ وأنه لا يمكن أن يكون هنالك يقين قبل اكتمال سيرورة البحث حول الصلاحية النهائية لكل إدراك بمفرده؛ ذلك أن الإدراكات تتراكم بالتأكيد موضوعياً في العلاقة مع تقدم العلوم، تلك الإدراكات التي لا يمكن مراجعة صدقيتها قبل استكمال سيرورة البحث بالكامل: «على الرغم من أننا لا يمكن أبداً أن نكون متأكدين بشكل مطلق بأن ذلك واقعي في أية حالة نوعية»[1]. من هذه الواقعة يدلل بيرس على وجود العام... «ويتبع ذلك لأنه ليست أيّ

---

(١) نتائج أشكال العجز الأربعة ـ المجلد الخامس. أبل ص ٢٢١.

من معارفنا متعينة بصورة مطلقة، ذلك أن العام يجب أن يمتلك وجوداً واقعياً»[1].

تدفع حقيقة التقدم العلمي بيرس إلى أن يعين حصرياً حقيقة القضايا الكلية بالعودة إلى النهاية المستبقة لسيرورة البحث بالكامل، وأن يقبل في الوقت ذاته أننا نصل موضوعياً إلى أقوال صحيحة قبل استكمال تلك السيرورة بمقياس متنام - بالرغم من اللايقينية الذاتية حول حالة الحقيقة لكل واحد من هذه الأقوال. عندما تسير الأمور كذلك، فإنه يجب أن يكون بإمكاننا أن نستخلص مما هو في ذاته An Sich في كل مرة عدداً متناهياً من الحالات المفردة من حقيقية كلية، على الرغم من أن صدقية هذا الإجراء ليست ملزمة بالنسبة إلينا، وإنما هي في أحسن الحالات احتمالية. انطلاقاً من منطق البحث يجب أن تكون الاستخلاصات التركيبية ممكنة: وهذه هي العلاقة المنهجية التي اصطدم ببيرس فيها بمشكلة العلاقة بين العام والخاص.

يمكن لإدراك مرتبط بالواقعية الكلية أن يجعلنا نفهم أنطولوجياً من اللحظة الأولى استخلاصاً تركيبياً - الإدراك بأن العام لا يوجد كتصور للذات العارفة، وإنما في ذاته، أي أن الحالات العيانية التي يوجد فيها إنما تشير إليه. والمنطلق الخاص بمنطق البحث يلزم بيرس من جهة ثانية بمفهوم واقعية مشتق من مفهوم الحقيقة المنهجي. وعليه بالتالي أن يربط وجود العموميات Allgemeinheiten بالأقوال الكلية التي تصاغ منها هذه العموميات. وهكذا يرى بيرس نفسه ملزماً على أن يوائم ما بين واقعية كلية وبين الأسس المترسخة لفلسفة ترنسندنتالية مستخدمة بحثياً. وهو في الحقيقة يحل مفهوم واقع معين لغوياً من منطلق مرتبط بمنطق

(١) المصدر السابق.

البحث، ويكتفي بالتثبت من أن الواقعية تتأسس ضمن شروط الشكل النحوي للأقوال الكلية. ضمن هذا الشرط يبدو أن الصياغة الميتافيزيقية للواقعية الكلية تسمح بإعادة تشكيلها في ما بعد ألسنية. غير أن عقبة الترنسندنتالية اللغوية تتجلى كما أشير في لحظة التنوع الكيفي المباشر التي تضمن كما هو الحال في لحظة الحقيقة استقلالية الموجود عن تفسيراتنا للموجود. ولهذا السبب يجب أن تظهر في النهاية نظرية مقولات بدلاً من منطق لغة: تلك النظرية التي تغادر خفيةً المنطلق الترنسندنتالي، وتجدد الانطولوجيا بصورة غير مقنعة إجمالاً. على هذا الأساس يمكن نقط تناهي المفهوم مع الشيء الذي تتبعه بدايةً بيرس من مفهوم منهجي للحقيقة، وبالتالي فهمه كشرح لحقيقة التقدم العلمي، أن يعدل من منطلق مثالية غير بعيدة تماماً عن هيجل. بيرس لم يستخلص هذه النتيجة في فلسفته المتأخرة بشكل دقيق، ولكن عندما أرى بشكل صحيح فإن تصور تجسيد متقدم للأفكار التي تتحكم بالفلسفة المتأخرة، لا يستطيع أن يحيد عن المفهوم الصعب للطبيعة كمفهوم ذات مطلقة. ونحن نريد أن نعود إلى نقطة انطلاق المحاججة المرتبطة بمنطق البحث للمحاججة.

يمكن لشروط إمكانية الاستخلاص التركيبي أن تُستقصى في بعد سيرورة البحث ذاتها؛ وليس من الضروري أن تزحزح مشكلة العلاقة بين العام والخاص بصورة متعجلة من المستوى المنهجي إلى المستوى الأنطولوجي. المشكلة تطرح نفسها بشكل آخر: كيف تُخلق الشروط الترنسندنتالية لسيرورة بحث تُموضَع في إطارها الحقيقية ـ الفعلية، ذلك أننا ندرك الخاص في العام، وتحديداً أننا نستطيع أن نستخلص عدداً نهائياً من الحالات المفردة من خلال صدقية قضايا جمل كلية؟ إنه لمن المعقول ضمن وجهة النظر الترنسندنتالية هذه أن نتحدث عن وجود

العام في لغة الواقعية الكلية Universalienrealismus، أكثر من ذلك نحن نؤسس ضمن الإطار الموضوع مع سيرورة البحث موضوعات التجربة الممكنة. ذلك أن الحقيقة الفعلية تستخلص في تشكيل معين من العام والخاص. هذا التشكيل ينجلي في طرق الاستخلاص التي يتعلق بها منطقياً تقدم البحث.

٦ - التأمل الذاتي للعلوم الطبيعية
نقد المعنى البرغماتي

بيرس يتحدث عن سيرورة الاستخلاص، ليس بالمعنى الضيق لاشتقاق منطقي لقضايا من قضايا. والاستخلاص Reasoning يمتد أكثر من ذلك إلى المحاججة التي نكتسب بمساعدتها أقوالاً صحيحة حول الواقع. الأشكال المنطقية للاستخلاص ليست قواعد الاكتساب الاستنتاجي لقضايا صحيحة تحليلاً، وإنما هي قواعد التحقق المنهجي تركيباً لأقوال مبرمة. إن أشكال الاستخلاص الضرورية من منظور منطق البحث ليست سوى قواعد يمكن أن تُحول طبقاً لها وضمن شروط معلومات متدفقة أقوال إلى أقوال أخرى. بطبيعة الحال يجب أن يكون بالإمكان إرجاع كل معلومة مفردة بذاتها ثانية وعلى أقل تقدير إلى استخلاصات متضمنة من هذا النوع، لأننا لا يمكن أن نستند على المبادئ العليا ولا على الحقائق النهائية. عندما ينبغي أن يضمن تدفق المعلومات تلك اللحظتين اللتين تميزان أقوالاً حول الواقع الموجود في ذاته، وتميز بالتالي المضمون الجديد نوعياً والصدقية الفعلية للقضايا، عند ذلك يجب أن يتحقق تحول القناعات الإشكالية إلى تفسيرات صالحة طبقاً لقواعد معينة، من شأنها أن تُمكن في الوقت ذاته من التحول الارتشاحي لمضامين التجربة غير الهادفة إلى عروض رمزية، أي حسب قواعد التركيب Synthesis.

بيرس يميز ثلاثة أشكال للاستخلاص. الاستنتاج، الاستقراء

والاستبعاد. الاستنتاج يبرهن على أن شيئاً ما يجب أن يسير طبقاً لطريقة محددة؛ الاستقراء يدل على أن شيئاً ما يسير فعلياً هكذا، الاستبعاد هو شكل المحاججة الذي يوسع أفق معرفتنا؛ وهو القاعدة التي تدخل طبقاً لها فرضيات جديدة. إلى هذا المدى يمارس الفكر الإستبعادي بمفرده سيرورة البحث ويتابعها. نحن نطور استنتاجياً نتائج منطقية من الفرضيات ضمن دعم شروط البداية. نحن نطبق الفرضيات على حالات مفردة، ونستنتج هكذا تكهنات من الأحداث التي يجب أن تحصل عندما تكون الفرضية صحيحة. ونحن نختبر استقرائياً فيما إذا كان التكهن صحيحاً، ثم ما هي درجة إمكانيته. فالاستقراء هو إذن الشكل المنطقي لسيرورة البحث الخاصة، إلى المدى الذي ينبغي فيه لهذه السيرورة أن تختبر الصدقية الفعلية للفرضيات. شكل الاستخلاص الملزم تحليلياً أي الاستنتاج هو غير مهم من وجهة نظر منطق التقدم العلمي؛ لأننا لا نكتسب استنتاجياً معلومة جديدة[1].

ما هو مهم انطلاقاً من منطق البحث إنما هما الاستبعاد والاستقراء. المعلومات المتدفقة من التجربة تدخل عن هذا الطريق في تفسيراتنا. أما مضمون نظرياتنا حول الحقيقة الفعلية فيتسع أفقه استبعادياً من خلال إيجاد فرضيات جديدة في الوقت الذي نراقب فيه استقرائياً توافق الفرضيات مع الحقائق:

---

(١) في الاستنتاج أو في الاستخلاص الضروري ننطلق من واقعة فرضية Hypotheusch تحددها وجهات نظر مجردة ومتعينة. يعود إلى هذه السمات المميزة التي لا نوليها أي اهتمام إبان حالة الاستخلاص فيما إذا كانت فرضية مقدماتنا تماثل بقليل أو كثير الواقعة في العالم الخارجي. نحن نراقب هذه الواقعة الفرضية ونصل إلى الاستخلاص: كيف يمكن أن يبدو الأمر بصورة مستديمة مع الكلي من زاوية أخرى، وحيث يمكن أن تتحقق الفرضية بصورة مستديمة في الزمان والمكان ليصبح شيء ما بشكل آخر، ذلك الذي لم يؤخذ بهذه الفرضية بصورة دقيقة، يكون حقيقياً بصورة ثابتة: «محاضرات حول البرغماتية». المجلد الخامس ص١٦١.

«الاستبعاد هو سيرورة النشوء لفرضية شارحة. إنها الطريقة المنطقية الوحيدة التي تدخل فكرة جديدة؛ لأن الاستقراء يعين منفرداً قيمة ما فقط، أما الاستنتاج فيطور فقط النتائج الضرورية لفرضية محضة... أما التسويغ الوحيد للاستبعاد فيقوم على أن الاستنتاج يستطيع أن يشتق تكهناً ما من صميم التوقع الاستبعادي، ذلك التكهن الذي يختبر من خلال الاستقراء، وأنه عندما ينبغي إجمالاً أن نختبر شيئاً ما أو أن نفهم الظاهرات، يجب أن يكون الاستبعاد الذي من خلاله يبدأ التحقق»[1].

الاستخلاص الاستبعادي يراعي لغوياً لحظة الفعلية تلك غير القابلة للإدراك التي تتناولها نظرية المقولات لبيرس على أنها أولية أو كيفية. الاستخلاص الاستقرائي يتحمل المسؤولية عن اللحظة الأخرى، وعن حقيقة الفعلية التي تناسب وظيفة التعيين للغة وتظهر لاحقاً كمقولة للثنائية:

«الاستنتاجات التي نؤسسها على الفرضية التي نتجت عن الاستبعاد تجلب تكهنات شرطية من زاوية تجربتنا المقبلة. وهذا يعني أننا نستخلص استنتاجياً: عندما تكون الفرضية صحيحة يجب أن يكون لدينا ظاهرات مقبلة من النوع المعين من هذه الخصائص أو تلك. زيادة على ذلك نجري سلسلة مما يشبه التجارب لنختبر هذه التكهنات ولنصل إلى تقدير نهائي لقيمة الفرضية. أنا أسمي هذه الطريقة الأخيرة بالاستقراء»[2].

---

(١) المصدر السابق، ص١٧٦.

(٢) المنهج العلمي - المجلد السابع هامش ١١٥ - التعبير ما يشبه التجربة Quasi-Experiment ينبغي أن يقي من التفسير الضيق للاستقراء: «تحت تعبير ما يشبه التجربة أفهم مجموع طريقة إنتاج أو طريقة إيجاد واقعة ما تسمح بتطبيق تكهنات شرطية استنتجتها من الفرضية، والطريقة التي ألاحظ فيها إلى أي مدى تحقق التكهن». (المصدر السابق) إن استراتيجية التحقق التي تتطلبها قاعدة الاستخلاص الاستقرائي تتضمن زيادة على ذلك اختبار-

بيرس يميز شكل الاستخلاص التحليلي للاستنتاج من الاستبعاد والاستقراء ويسميه بالأشكال التركيبية للاستخلاص. منطقياً يسمح هذان الشكلان الاثنان بإدراكهما كتنويعات للاستخلاص الضروري. عندما نختار الاستخلاص «باربارا» كمثال نمطي للاستنتاج، فإننا نستطيع أن ندرك القضية الكلية للمقدمة الأولى على أنها فرضية قانونية، الحالة المفردة للمقدمة الثانية كتعبير بالنسبة إلى الشروط الأولية لفرضية قانونية، وفي النهاية ندرك النتيجة المنطقية على أنها تكهن. أنا أستنتج التكهن من القانون كنتيجة (تأثير) حالة ما (سبب). بيرس يتكلم عن الاستبعاد عندما لا أشتق استنتاجياً النتيجة من القانون والحالة، وإنما أشتق الحالة من النتيجة ومن القانون. تحت تعبير نتيجة نفهم في هذه العلاقة حقيقة غير متكهن بها ولا يمكن أن يُتنبأ بها على أساس التفسيرات التي لها صدقيتها. وهذا ما لا يمكن إيضاحه لأننا نفتقد الفرضية التي كان بإمكاننا بمساعدتها أن نستدل من النتيجة على العلة. والإنجاز الخاص للاستبعاد يقوم لهذا السبب في إيجاد واختراع فرضية مناسبة تسمح باستدلال هذا الاستخلاص من النتيجة والقانون إلى الحالة[1]. يكون الحديث عند ذلك عن الاستقراء عندما لا نستدل

=الاحتمالية بقدر الإمكان. ونختبر فرضية ما بشكل جدي. كلما كان احتمال التزييف أكثر حدوثاً: «التصديق يجب أن يقوم على أنني أبني على الفرضية تكهنات من زاوية نتائج التجارب، وأجري تجارب لأثبت نوعياً فيما إذا كانت هذه التكهنات صحيحة أو خاطئة والتي تكون حقيقتها غير احتمالية إلى حد كبير». المصدر السابق المجلد السابع ص٨٩.

(١) لقد أوجز بيرس تحت التعبير الاستبعاد Abduktion جوانب مختلفين عن بعضهما البعض، دون أن يميز أحدهما عن الآخر بما يكفي من الوضوح. فهو من جهة يفهم تحت كلمة استبعاد فقط استخدام فرضية قانونية بهدف الشرح السببي: نحن نستدل من نتيجة ما بمساعدة قاعدة صحيحة على الحالة. هذا الاستخلاص يقود إلى فرضية شرح يمكن من جانبها أن تكون خاضعة للاختبار (هامش ٩٧ ص ١٦٥). في هذا المقطع «الاستنتاج، الاستقراء والفرضية». (أبل ص ٣٧٢). بيرس يشرح هذا الاستخدام التوضيحي-

استنتاجياً من القانون والحالة على النتيجة، ولا استبعادياً من النتيجة والقانون على الحالة وإنما نستدل من الحالة والقانون على النتيجة.

=للاستخلاص "الاستبعادي طبقاً لمثال نابليون - الاستخدام الهام للاستبعاد من أجل إعادة تأسيس إمكانية التقدم العلمي إنما يقوم بدور تجديدي. انطلاقاً من نتيجة مفاجئة، تفتش عن قاعدة تستدل بواسطتها على الحالة: القاعدة ذاتها لا يعترف بها على أنها صالحة. لهذا السبب يكون عرض الاستخلاص الاستبعادي: من قاعدة (كمقدمة أولى) ومن نتيجة (كمقدمة ثانية) على الحالة (كاستخلاص) إلى الحالة (النتيجة) ليست مطابقة تماماً. الجملة الأمامية تنتج أولاً، إن إيجاداً مفوتاً، يخلو من مصادفة الخاطرة الصحيحة، لا يمكن التفكير فيه عند ذلك إلا عندما تلزم النتيجة غير المتوقعة لتغير متعين أي إلى تغيير الفرضية القانونية الملاحظة ضمن مجال معنوي Semantisch معين سابقاً من قبل هذه الفرضية - إلى جانب ذلك يفكر بيرس بطبيعة الحال في طريق التعميم ما فوق الاستقرائي. انطلاقاً من قانونية تجريبية تُعطى معها كل من الحالة والنتيجة نبحث عن فرضية قانونية يمكن أن نشتق منها واحداً من الحجمين الإثنين بمساعدة الآخرين: عند ذلك يكون لدينا «خليط من الاستقراء والفرضية حيث يدعم كل منهما الآخر، على أن معظم نظريات الفيزياء تملك مثل هذه السمة». (أبل ص ٣٨٩). بيرس يشرح هذه العملية انطلاقاً من مثال نظرية غاست في الحركة، ويعين من ثم العلاقة بين الإستبعاد والاستقراء على الشكل التالي: يقع الفرق بين الاستقراء وبين الفرضية في أن الأول يدل على وجود الظاهرات كما كنا قد لاحظناها في حالات مشابهة، بينما تقبل الفرضيات شيئاً ما يختلف عما لاحظناه بصورة مباشرة: وغالباً ما يوجد شيء ما ليس من الممكن أن نلاحظه مباشرة. مقابل ذلك يأخذ الاستخلاص طبيعة الفرضية عندما توسع أفق الاستقراء كلياً ليتجاوز حدود تجربتنا. وسوف يكون من العبث أن نقول بأنه لن يكون لنا ضمانة استقرائية من أجل التعميم الذي يتجاوز قليلاً حدود تجربتنا... عندما يكون استقراء ما قد تقدم كثيراً، فإننا لا نستطيع أن نمنحه الإيمان الكافي، وسيكون الأمر عند ذلك كما لو أننا نجد بأن مثل هذا الإقصاء سيوضح حقيقة ما كان بإمكاننا أن نلاحظه، ونلاحظها فعلاً (المصدر السابق). نحن نرى إذن بأن بيرس يوجز بداية تحت كلمة إرجاء عمليتين مختلفتين. العملية الأولى تخدم من أجل الشرح السببي لحدث ما وتقود لدى فرضية قانونية معطاة إلى فرضية شرح. أما العملية الثانية بالمقابل تتخدم من أجل إيجاد فرضية قانونية. في العملية الثانية تدور المسألة في الحالة الهامة انطلاقاً من منطق البحث حول تعديل فرضية قانونية مدحضة من خلال نتيجة غير متوقعة، وقد تدور حول تصاعد ما فوق استقرائي لمعادلة مستقاة استقراء من أجل تساوي الشكل وصولاً إلى فرضية قانونية تصح بالنسبة إلى المعادلة.

والحالة هي شروط التكهن المنتجة تجريبياً أو الملتمسة فيما يشبه التجريب، والحصيلة هي نتيجة التجربة Experiment التي تؤكد التكهن المشروط. يمكن الاستدلال من كلتا الحالتين على صدقية تلك الفرضية التي يمكن أن نشتق على أساسها النتيجة من الحالة، كما يمكن أن نشتق التكهن من الشروط.

من شأن علاقة أشكال الاستخلاص الثلاثة المرتبطة بمنطق البحث أن تعرض القواعد التي يجب علينا أن نسير طبقاً لها إذا كان ينبغي لسيرورة البحث أن تحقق التعين الذي تحدده هذه السيرورة: وأن تقود تحديداً على المدى الطويل إلى أقوال صحيحة حول الواقع. وأصعب من الإدراك الوصفي لهذه القواعد هو شرح؛ لماذا تضمن هذه القواعد فعلياً هدف سيرورة البحث. شكل الاستخلاص الذي يقود باطنيا وبصورة ملزمة إلى أقوال صحيحة، الاستنتاج، مدينٌ بهذه الميزة إلى التحليلية، وهذا يعني أنه لا يجلب معلومات جديدة ويبقى عقيماً بالنسبة إلى تقدم المعرفة. بالمقابل فإن أشكال الاستخلاص التركيبية التي يقوم عليها هذا التقدم ليست ملزمة: ونحن لا نستطيع أن نرى قبلياً لماذا ينبغي أن يكون لها صدقيتها «نحن نعلم فقط هذا: عندما نتمسك مؤمنين بذلك الشكل من الاستخلاص سنقترب من الحقيقة في النظرة الكلية»[1].

من وقت إلى آخر يتأمل بيرس شرحاً تجريبياً بالنسبة إلى الصدقية المنبثقة من منطق البحث لكل من الاستبعاد والاستقراء. هذه القواعد المُنتَجة من أجل اكتساب المعلومات يمكن أن تكون مثل قانونية السلوك العضوي نتيجة الانتخاب الطبيعي. «كيف يمكن شرح وجود هذه المقدرة؟ بمعنى ما لا شك أنها تنتج من خلال الانتخاب الطبيعي. ولأن هذه المقدرة ضرورية لا محالة من أجل المحافظة على عضوية دقيقة

(١) أسس الصلاحية - المجلد الخامس ٣٤٤، أبل ص٢٤٥.

هكذا مثل العضوية البشرية اذ لا يوجد أي عرق لم يحمل هذه المقدرة ليكون قادراً على الاستمرار في الحياة. وهذا يشرح السبب الذي جعل هذه المقدرة تحقق ذاتها إلى هذه الدرجة من الاتساع... ولكن كيف يمكن أن يكون ذلك ممكناً؟» بيرس يرى في النهاية بأن السؤال عن صلاحية القواعد المنطقية لا يمكن الإجابة عنه تجريبياً بصورة مباشرة، وإنما يتطلب تحديداً إجابة ترتبط بالمنطق الترنسندنتالي». من خلال أي شيء تكون الحقائق في العادة هكذا، كيف تمثلها استخلاصات استقرائية وفرضية من المقدمات الصحيحة؟ حقائق من النوع المحدد هي في العادة صحيحة، عندما تكون الحقائق التي توجد بالنسبة إليها في علاقات معينة (منطقية) صحيحة. ما السبب في ذلك؟ هذا هو السؤال»[1]

هذا السؤال هو سؤال ترنسندنتالي عن شروط المعرفة الممكنة. هذا يتجلى في أن صدقية كل من الاستبعاد والاستقراء لا يمكن البرهنة عليها من خلال المنطق الصوري ولا تجريبياً (أو أنطولوجيا من خلال الإشارة إلى بنية الفعلية): «فمن جهة لا يمكن أن تنتج صدقية استخلاص احتمالي من تعين الموضوعات، ولا من حقيقة ما، ومن جهة ثانية لا يمكن إرجاع مثل هذا الاستخلاص إلى ذلك الشكل الذي يملك صدقية مستقلاً عن الكيفية التي تقع الحقائق فيها»[2]. بطبيعة الحال يعيد بيرس سؤال كانت ليس في نسق المرجعية الكانتي. وهو لا يبحث عن إمكانية الأحكام التركيبية قبلياً، وإنما عن إمكانية الفكر التركيبي إجمالاً. كانت أقر بأن الأحكام التركيبية التي نتساءل بمساعدتها كيف يمكن أن تكون المعرفة ممكنة ترنسندنتالياً، إنما لها صدقيتها إلزاماً مثل الأحكام التركيبية. بيرس يقول فقط بأن الاستخلاصات التركيبية يجب أن تصدق

(١) المصدر السابق ـ المجلد الخامس ص٣٤١، آبل ص٢٣٦.

(٢) فيما يخص قدرات معينة ـ المجلد الخامس ص٢٤٧، آبل ص٢٤٦.

فعلياً، عندما ينبغي أن يكون شيء ما ممكناً مثل سيرورة بحث محسوبة بالكامل. ولأننا ملزمون بأن ندرك الفعلية كترابط لسيرورة بحث ناجحة على المدى الطويل، فإننا نستطيع من خلال أنه يوجد إجمالاً ما هو واقعي Reales أن نكون ضامنين للصدقية الفعلية للفكر التركيبي. أما السؤال عن شروط إمكانية هذا الفكر «فيعادل في الأهمية السؤال لماذا يوجد شيء ما واقعي[1] إجمالاً». وبيرس على قناعة بأنه يستطيع أن يجيب على هذا السؤال من خلال نظريته عن الواقعية Realita Ht.

«عندما... لا يوجد شيء واقعي، عند ذلك يشترط أي سؤال بانه يفترض بأن شيئاً ما يوجد ـ لأنه يؤكد إلحاحيته الخاصة ـ ذلك أنه توجد نقط أوهام. غير أن وجود الوهم ذاته إنما هو واقع، لأن الوهم يؤثر إما على الناس جميعاً وإما على بعضهم. في الحالة الأولى يكون هذا الوهم بمثابة واقع متعادلاً مع نظريتنا عن الواقع؛ أما في الحالة الأخيرة فيكون مستقلاً عن تركيب الذهن لأولئك الأفراد الذين هم خارج من يؤثر عليهم بالمصادفة. الجواب عن السؤال: لماذا يوجد شيء ما واقعي؟ هو إذن هذا: هذا السؤال يعني قبولاً أن شيئاً ما موجود، ولكن لماذا يجب أن يكون واقعياً؟ الجواب يقول بأن هذا الوجود إنما هو بالتحديد بمثل واقعاً... لذلك أطالب أولاً بأن يُشار لي بأنه من الممكن أن أمثل نظرية منسجمة من زاوية صدقية قوانين المنطق الموضوع قيد الاستخدام»[2].

إنه لمن السهل أن نرى بأن محاججة بيرس تتحرك في حلقة مفرغة. وهو يشترط مع مفهوم الفعلية الخاص بمنطق البحث بأنه لا يمكن التفكير في وجود واقعة ما مُستقلةً عن الاستخلاصات التركيبية. ومن ثم ينتج بطبيعة الحال من واقعةٍ ما، ما دامت يجب أن تقبل فقط على أنها

---

(١) المجلد الخامس ص٣٥١، آبل ص ٢٤٣.

(٢) أسس الصلاحية ـ المجلد الخامس ص٣٥٢؟؟، آبل ص ٢٤٣.

موجودة، إن أشكال الاستخلاص تلك يجب أن يكون لها صدقيتها. لقد أطلق نيتشه بالمقابل مفهوماً منظورياً للحقيقة كما أطلق مفهوم الفعلية اللاعقلاني الذي يبين بأنه يمكن التفكير فعلياً في واقعية تظهر في تعددية تخيلات تعود إلى مرجعية ثابتة تختلف من موقع إلى آخر، وهي تؤسس ذاتها مبدئياً كتنوع لأوجه بذاتها. على أساس هذا المفهوم المضاد لما يفهمه بيرس تحت كلمة واقعية يصبح اللغو جلياً: عندما ننطلق من أن الواقعية تتكون غير مستقلة عن القواعد التي توجد ضمنها سيرورة البحث، فإنه لا يمكن عند ذلك أن يؤدي التدليل على هذه الواقعية إلى التقدم نحو تعليل صدقية قواعد البحث أي أشكال الاستخلاص[1].

من أجل صدقية هذه القواعد يتحدث بيرس فقط عن القناعة الأساسية، بأنه حتى الآن وجدت سيرورة تعلم تراكمية، يجب أن تقود إلى معرفة كاملة بالواقع إذا ما تمت متابعتها منهجياً على مدى كاف كسيرورة بحث. وبذلك ترتبط مسلمة الأمل بتحقق الشروط التجريبية التي تستطيع سيرورة البحث ضمنها أن تصل فعلياً إلى اكتمالها. غير أن هذا لا يجيب عن السؤال: «من خلال أي شيء تكون الحقائق في العادة هكذا وكيف تمثلها استخلاصات استقرائية وفرضية من المقدمات الصحيحة؟»

يمكن فقط لصدقية القواعد المنطقية لسيرورة البحث أن تكون هي ذاتها صدقية القواعد الترنسندنتالية عندما نفهم هذه السيرورة كنسق مرجعية لموضعة الفعلية الممكنة. من جهة ثانية لا يمكن لأشكال

---

(١) لم يكن يناسب بيرس أن يذكر اللغو بالاسم: «لأن كل معرفة تنطلق من استخلاصات تركيبية، كان علينا بشكل مساوٍ أن نستخلص بأن كل أمن إنساني إنما هو موجود في معرفتنا، وأن السيرورات التي استقينا منها معرفتنا إنما هي من هذا النوع، أي أنها يجب أن تقود في العموم إلى استخلاصات صحيحة». إمكانية الاستقراء المجلد الثاني ص٦٩٣، آبل ص ٢٧٠.

الاستخلاص أن تُدرك بالضرورة ترنسندنتالياً بصرف النظر عن الظرف التي تنشأ فيه، ذلك لأنها لا تصلح بصورة كلية وفي كل زمان ومكان، وإنما فقط تعلل صدقية المنهج الذي يقود على المدى الطويل إلى أقوال صحيحة. الأشكال التركيبية للاستدلال تمكن من استخلاصات لا يمكن أن تُسوغ من خلال أنها بالضرورة صحيحة أو احتمالية؛ ويعود الفضل في صدقيتها إلى الظرف فقط ذلك أنها نتائج منهج ما «يجب أن يقود الباحث عندما يتبعه بصورة دائمة إما إلى الحقيقة، وإما أن يوجه استخلاصاته إلى درجة أنها تقارب القيمة الحدية للحقيقة»[1]. القواعد المنطقية لسيرورة البحث لا ترسخ مطلقاً شروط المعرفة الممكنة مع الضرورة الترنسندنتالية. وإلا لكانت الأحكام المتضمنة فيها أحكاماً تركيبية قبلية. غير أنها ترسخ إجراءً ما يزيد من عدد الإدراكات المُعترف بها مشاركةً بين الذوات والمتحققة بصورة مستمرة ضمن الشروط التجريبية. تلك القواعد لها كتعينات منهج أهمية الشروط الترنسندنتالية لموضوعات ممكنة للتجربة، عندما يضمن هذا المنهج حصرياً تحقق الأقوال الصحيحة، ولكن لا يمكن أن تُشتق إطلاقاً من تكون وعي ما. لأنها تبقى بالجملة محسوبة.

لقد أثبت منهج البحث فعلياً جدارته من بين المناهج جميعاً التي تقود إلى إدراكات. بيرس يناقش إلى جانب المنهج العلمي ثلاثة مناهج: وهو يسميها: منهج التماسك Method of tenacity، منهج السلطة Method of authority، والمنهج القبلي apriori-method. وكلها لها مزايا، غير أن مزايا المنهج العلمي تتفوق عليها، عندما يكون معيار التقويم فقط، بأية طريقة نصل بأفضل الحالات إلى إدراكات صحيحة بصورة حاسمة، إلى قناعات لا نُضفي عليها الإشكالية من خلال الأحداث المقبلة كلها،

---

(١) المنهج العلمي ـ المجلد السابع ص١١٠.

وإنما تؤكد. يتعلق بهذا المعيار، بأي معنى يمكن أن تتحقق صدقية استخلاصات سيرورة البحث. وفي الوقت الذي تُحدد فيه لدى كانت تعينات الوعي الترنسندنتالي، أشكال الحدس ومقولات الذهن، شروط موضوعية المعرفة ومعها معنى حقيقة الأقوال، فإن مفهوم الحقيقة هذا لا ينتج لدى بيرس من القواعد المنطقية لسيرورة البحث، وإنما بالدرجة الأولى من علاقة الحياة الموضوعية التي تحقق فيها سيرورة البحث وظائفها: وتحديداً رسوخ الآراء، إلغاء اللايقين، واكتساب قناعات غير إشكالية - ترسيخ الإعتقاد Fixation of belief. العلاقة الموضوعية التي تحقق فيها أشكال الاستخلاص الثلاثة المهمة هذه إنما هي دائرة وظائف الفعل العقلاني الهادف. لأن القناعة تكون محددة من خلال أننا نوجه سلوكنا باتجاهها «فإنها نقوم بالدرجة الأولى على أن المرء مستعد نتيجة للتفكير أن يقود سلوكه نحو الصيغة التي هو مقتنع بها»[1] أثناء ذلك يكون «جوهر القناعة... إقامة طريقة في السلوك، والقناعات المختلفة تتميز عن بعضها البعض من خلال النوع المختلف للأفعال التي تأتي بها إلى حيز الوجود»[2].

القناعة هي قاعدة سلوك، ولكن ليس السلوك المتعين ذاته من خلال العادة. ضمان السلوك هو معيار صدقيته: القناعة تبقى غير إشكالية، ما دامت أشكال السلوك التي توجهها لا تخفق على محك الواقع. وما دامت عادة السلوك تتزعزع من خلال مقاومات الواقع، لا بد أن تنشأ شكوك حول التوجه الذي يقود السلوك. وتزعزع العادات يوقظ الشكوك بصلاحية المعتقدات المناسبة. والشك يحرض المجهودات من أجل إيجاد إدراكات جديدة من شأنها أن ترسخ السلوك المزعزع[3]. ولنتائج

(١) محاضرات حول البرغماتية - المجلد الخامس ص٢٧.

(٢) كيف نجعل أفكارنا واضحة - المجلد الخامس ص٣٩٨، أنظر ص ٣٣٥.

(٣) ماهي البرغماتية؟ - المجلد الخامس ص٤١٧.

الاستخلاص التركيبي أهمية فقط في دائرة وظائف هذا السلوك العقلاني الهادف والاعتيادي والذي يُقاس طبقاً للنجاح. والقناعات الصحيحة تحدد مجال السلوك القادم الذي يملكه صاحب السلوك ويضعه تحت الرقابة[1].

القناعات ذات الصدقية هي أقوال كلية عن الواقع الذي يسمح بإعادة تشكيل ذاته ضمن شروط ابتدائية معطاة على أساس تكهنات مشروطة في توصيات تقنية، وهذا وحده يمثل مضمون البرغماتية.

«البرغماتية هي المبدأ الذي يرى بأن حكماً نظرياً Theoretisch يمكن التعبير عنه في جملة في صيغة المضارع، إنما هي صيغة مضطربة لفكرة ما، معناها الوحيد، إذا افترضنا إجمالاً أن لها معنى، يوجد في توجهها في أن يخلق صدقية مبدأ عملي مناسب، يمكن أن يعبر عنها بجملة شرطية، فيما جوابها يوجد في جملة طلبية»[2].

من الفرضية الأساسية هذه يمكن اشتقاق معيار معنى برغماتي يسمح بإلغاء[3] أقوال لا معنى لها، وبضبط معنى مفاهيم مشوشة. غير أن قصد

---

(1) من أجل أن نطور معنى فكرة ما، علينا فقط أن نعين ببساطة أية أساليب للسلوك تنتج هذه الفكرة، لأن ما يعتبه موضوع ما يوجد ببساطة في أساليب السلوك التي يتضمنها. والآن تتعلق هوية أسلوب السلوك بالكيفية التي تقودنا فيها إلى الفعل، ليس فقط ضمن مثل هذه الحالات كيف تصل احتمالاً إلى النشوء، وإنما ضمن مثل الحالات والكيفية التي كان بإمكانها أن تنشأ فيها، عندما كان من الممكن أن تكون غير احتمالية. أما ما هو أسلوب السلوك فيتعلق بمتى وكيف يدفعنا إلى التصرف (المصدر السابق ـ المجلد الخامس ص٤٠٠؛ أيل ص ٣٣٧).

(2) محاضرات حول البرغماتية ـ المجلد الخامس ص١٨.

(3) الصياغة المشهورة وإن كانت غير واضحة لما يسمى المبدأ البرغماتي موجودة في مقالة تعود إلى سنة ١٨٧٨ «كيف نجعل أفكارنا واضحة»، المجلد الخامس ص٤٠٢، والمصدر السابق ـ المجلد الخامس ص٣٩٨. ولقد شرح بيرس في مقالة في كتابه التعليمي حول البرغماتية والعائد إلى سنة ١٩٠٢ هذا المبدأ ـ المجلد الخامس ص١ وما بعدها. وفي هذه المقالة توجد صياغة واضحة، من أجل أن نؤكد المعنى الخاص بالتصور العقلي=

ما يسميه بيرس بالبرغماتية، وفيما بعد، من أجل أن يميزه عن التفسير الخاطىء المشتق من علم النفس، يسميها بالبرغماتية الجديدة Pragmatizismus فيهدف إلى ما هو أبعد من ذلك. والمسألة لا تدور حول اشتقاق معيار معنى، وإنما حول السؤال المركزي لمنطق بحث يسلس قياده من التأمل إلى تجربة الأساس للوضعية: كيف يكون التقدم العلمي ممكناً. والبرغماتية تعطي جواباً عن هذا السؤال من حيث أنها تضفي الشرعية على صدقية أشكال الاستخلاص التركيبية من العلاقة الترنسندنتالية للفعل الأداتي.

لقد تبلورت القناعات في مفاهيم وهذه المفاهيم تسمح بشرحها في أحكام كلية لها شكل فرضيات قانونية. على أنه يمكن شرح هذه الفرضيات حسب النتائج التي يمكن اشتقاقها منها كتكهنات مشروطة. أما تصحيح هذه المفاهيم وتوسيع أفقها فيتحرك في سيرورات الاستخلاص التي يكتمل فيها كلٌ من الاستبعاد: الاستنتاج والاستقراء كما تشترط بعضها بعضاً تبادلياً. المفاهيم والأحكام يمكن شرحها في استخلاصات، كما أن الاستخلاصات تتكثف إلى أحكام ومفاهيم. غير أن «حركة (المفهوم)» هذه ليست مطلقة ولا مكتفية بذاتها؛ وهي تكتسب معناها حصراً من نسق المرجعية Bezugssystem لفعل ممكن يتحكم به النجاح. أما هدفها فهو إزالة زعزعة السلوك. كل الأشكال المنطقية (مفهوم، حكم واستخلاص) إنما هي لذلك عائدة بالضرورة ترنسندنتاليا إلى المعنى البرغماتي للعموميات الممثلة من خلال العلامة. والصيغة البدئية للعلاقة يعبر عنها في التكهن المشروط حيث تدخل الأحداث ضمن شروط قابلة للتحديد وهذا يعني أساساً: ضمن شروط قابلة للمضاربة.

=علينا أن ندرك أية نتائج عملية يمكن أن تنتج بالضرورة من حقيقة هذا التصور. ومجموع هذه النتائج يجب أن تكون المعنى الكلي لهذا التصور. المصدر السابق ـ المجلد الخامس ص٩.

ولهذا فإن معنى صدقية الأقوال يقاس على التصرف التقني الممكن في علاقة الحجوم التجريبية. تعود الأقوال إلى «ماسيفعل Would-acts وإلى ما سيعمل» لسلوك عادي؛ ولا يوجد تبلور لأحداث عادية يمكن أن تملأ بشكل كامل معنى ما سيكون Would be»[1]. في مقابل ذلك يكون هدف الفرضيات هو ضمان وتوسيع الفعل الذي يتحكم به النجاح. «هدف الفرضية هو الذي من خلالها نخضع لاختبار التجربة كي تقود إلى تجنب أية مفاجأة، ولتأسيس عادة في السلوك ذات توقع إيجابي ولا يمكن أن تتعرض إلى خيبة الأمل»[2]. وهكذا فإن إشكال الاستخلاص ليست فقط مترسخة لاحقاً في دائرة وظائف الفعل الأداتي، بل إن هذه الدائرة كثيراً ما تتضمن شروط صدقيتها. في أحد المواقع يعارض بيرس منطق الأقوال لمورغان بالحجة التي تقول: «بأن المنطق الصوري لا يجوز أن يكون صورياً أكثر من اللازم، بل عليه أن يمثل حقيقة سايكولوجية، وإلا فإن الخطر سيحيق به كي يتراجع إلى لعبة رياضية»[3]. وهذا ليس المقصود منه سايكولوجيا لأن بيرس كثيراً ما يحترس بقوة ضد استبدال المضامين القصدية عن طريق أحداث نفسية. ولكنه يصر في الوقت ذاته على أن الأشكال المنطقية إنما تنتمي مقولاتياً إلى سيرورات الحياة الأساسية التي تأخذ في العلاقة معها وظائف محددة. وبيرس يدرك في هذا المعنى الأشكال الثلاثة للاستخلاص على أنها وظائف سيرورة حياة.

للاستنتاج بهذا المعنى أهمية «القرار». والنتيجة التي يؤدي إليها إنما هي استجابة سلوك محدد، لا بد أن تنتج من تطبيق قاعدة لسلوك عامة على حالة مفردة: «معرفة نتيجة ما (بمعنى قضية ختامية لقياس منطقي

---

(1) استقصاء البرغمانية ـ المجلد الخامس ص٤٦٧.

(2) محاضرات في البرغماتية ـ المجلد الخامس ص١٩٧.

(3) مبادئ المنطق ـ المجلد الثاني ص٧١٠.

في حالة بربارا) لكي نتصرف لدى قضية معطاة بطريقة نوعية لها طبيعة قرار»[1]. من أجل التأكد بأن السيرورة الدائرية لفعل يتحكم به النجاح إنما هو سيرورة حياة، يقيم بيرس تشابهاً بين استجابة السلوك الحيوانية الجارية حسب نموذج قوس الانعكاس وبين سلوك الإنسان العقلاني الهادف والمتوسط من خلال سيرورات الاستخلاص:

«في الواقع يتحقق احتمالياً قياس منطقي في حالة باربارا، عندما ننبه قدم ضفدع مقطوع الرأس. والارتباط بين طريق الأعصاب المورد والمصدر، كما ينبغي أن نفكر فيه، يؤسس عادة سلوك (Nervous habit) كما يؤسس قاعدة السلوك التي تمثل المشابه السايكولوجي للمقدمة العامة في القياس المنطقي. الاختلال بالتوازن في منظومة العقد العصبية الذي يتسبب من خلال التنبيه، إنما هو الشكل الفيزيولوجي لما ينظر إليه سايكولوجياً، أي حساسية حواس، أما ما ينظر إليه منطقياً، فليس إلا ظهور حالة ما. التفريغ من خلال الطريق العصبي المصدر هو الشكل الفيزيولوجي لما هو سايكولوجياً تحقق إرادة (Volition)، أما منطقياً فهو الحصول على نتيجة ما. عندما ننتقل من الأشكال الدنيا إلى الأشكال العليا للشبكة العصبية فإن التعادلات الفيزيولوجية تنفلت بسهولة من اهتماماتنا. غير أننا نجدها دائماً في طريقة الملاحظة السايكولوجية:

١ - عادة السلوك - التي هي في شكلها الأعلى فهم وتماثل المقدمات العامة في باربارا.

٢ - الشعور (Feeling) أو وعي الحاضر بالتطابق مع القاعدة في باربارا.

٣ - قرار الإرادة (Volition) بالتطابق مع النتيجة في باربارا»[2].

---

(١) المصدر السابق - المجلد الثاني ٧١١ - آبل ص ٢٢٩.

(٢) المصدر السابق - آبل ص ٢٢٩.

الاستبعاد يقود إلى التنبيه الذي يطلق الفعل إلى «الحالة»، أما الاستقراء فيقود إلى «القاعدة» التي ترسخ السلوك، بالطريقة المماثلة التي يؤدي فيها الاستنتاج إلى استجابة السلوك ذاتها، إلى «النتيجة». بيرس يرى ضمن وجهة النظر هذه أنه من المعقول أن نلحق في كل مرة عنصراً معيناً من دائرة الفعل بأشكال الاستخلاص. الاستبعاد الذي يجد قاعدة مناسبة لنتيجة غير متوقعة ليعود يستخلص من حالة تشرح النتيجة، تطابق المبدأ الحسي: ومعطيات الحواس، مباشرة في الظاهر فقط، يمكن أن تتطابق فقط مع سيرورات الاستخلاص من خلال التوسط وما يطابق الاستقراء الذي يستدل من الحالة ومن النتيجة على صدقية القاعدة التي تسمح باستنباط تكهن الحدث (النتيجة) من الشروط الابتدائية (الحالة) هو المبدأ الاعتيادي. الفرضيات الكلية التي تشكل أساس الفعل العقلاني الهادف إنما هي خاضعة لاختبار دائم. وما دامت تجتاز الاختبار المستمر فبإمكانها أن تترسب كعادات سلوك. ما يطابق الاستنتاج الذي يستدل من القاعدة والحالة على النتيجة، ويسمح باستنباط تكهنات مشروطة، هو المبدأ الإرادي: على أن حدث الفعل العقلاني الهادف يمكن فهمه كتحقق للاستنتاج، كما أن الاستنتاج على العكس يمكن فهمه احتمالاً على أنه فعل أداتي مستبق[1] وهكذا تكتسب أشكال الاستخلاص فيما بينها علاقة منهجية فقط من خلال أهميتها في دائرة وظائف الفعل الأداتي.

دائرة الفعل هذه لا تدرك بطبيعة الحال إحصائياً وإنما تراكمياً كإطار للسيرورات المتسلسلة. بالتأكيد يمكن إدراك الفعل الأداتي كمضاربة حسب قواعد ضمن شروط تجريبية، على أنه من الأكيد أيضاً أن من المعقول أن نلحق الاستبعاد بتطابق الشروط، ونلحق الاستقراء بإضفاء

---

(١) الاستنتاج، الاستقراء، الفرضية - المجلد الثاني ص٦٤٣، آبل ص ٣٩١.

الاعتيادية على القواعد، كما تلحق الاستنتاج بممارسة المضاربة. غير أن علاقة الأحداث الرمزية للاستخلاص والأحداث وفعلية الفعل لا تصبح جلية إلا عندما نفهم الفعل الأداتي على أنه تحكم بالشروط الخارجية للوجود، الذي لا يمكن أن يلتمس أو يمارس إلا ضمن شروط سيرورة تعلم تراكمية: كل فعل حسب قواعد تقنية إنما هو في الوقت ذاته اختبار لهذه القواعد، كل إخفاق لفعل محكوم بالنجاح هو في الوقت ذاته نقض فرضية، وكل إعادة توجيه لنسق سلوك مختل، إنما هو توسيع لقوة تحكم تقنية ممارسة، ونتيجة لسيرورة تعلم في آن واحد. البحث هو صورة التأمل لسيرورة التعلم لما قبل علمية والموضوعة مع الفعل الأداتي. وسيرورة البحث تحقق ثلاثة شروط إضافية.

١ ـ إنها تعزل حدث التعلم عن سيرورة الحياة، ولهذا السبب تنكمش ممارسة العمليات إلى تحكمات مختارة بالنجاح.

٢ ـ إنها تضمن الاكتمال والموثوقية المشتركة بين ذوات، ولهذا السبب يأخذ الفعل الشكل المجرد للتجربة والمتوسط من خلال طرق القياس.

٣ ـ تُكوِن نسق مسار المعرفة، ولهذا السبب تُدمَج ما أمكن من الفرضيات الكلية في علاقات نظرية بسيطة. وهذه العلاقات لها شكل أنساق أقوال استنتاجية ـ فرضية.

ما دام الإطار البرغماتي يبقى واعيا في سيرورتنا التعليمية فسوف يتم الاعتراف بتكون الفرضيات بالطريقة ذاتها كاشتقاق التكهنات المشروطة وكاختبار الفرضيات بمساعدة مثل هذه التكهنات على أنها عنصر ضروري في نسق الفعل المنظم ذاتياً وفي نسق التعلم المتراكم. إن مطابقة أحداث مفردة تتطلب مقولات تتضمن فرضيات قانونية عامة. لذلك يجب أن يُستحضر كل حدث يزيف تكهناً ومستخلصاً من فرضية ما لكي يوضع ضمن فرضيات بديلة ونستطيع أن ندرك هذا الحدث

إجمالاً على أنه شيء ما. في سيرورة البحث المماسسة تنفصل القضايا النظرية ومراقبات التجربة المضبوطة، ذلك أن البنية المنطقية تتعرض إلى الإنكار. وبذلك يتعلق إضفاء السايكولوجية على الوقائع المترابطة مع منطقية البحث. ذلك أن التزييفات تلزم بإنتاج استبعادي لفرضيات جديدة، وبالتالي تأخذ أهمية نفي متعين يصبح كعلاقة منطقية غير قابل للمعرفة. الاستبعاد يتبدى كحدث محسوب لسايكولوجية البحث ما دام كل من الاختبار، المسلمة، الفعل والفرضية تعود إلى بعضها البعض خارجياً فقط. علينا فقط أن نرى ضمن الإطار الترنسندنتالي للفعل الأداتي بأنه في الحقيقة يجب أن تكوّن فرضيات جديدة حسب قواعد الاستبعاد، دون أن يُترك الأمر لرغبة المخيلة التي تخلق الفرضيات. في نسق المرجعية البرغماتية يصبح واضحاً من جهة ثانية أنه لا توجد علاقة منطقية حصرياً بين استنتاج الفرضيات القانونية وبين تأكيدها الاستقرائي. وإذا نظرنا منطقياً فبإمكان منطلق التجربة أن يكون ملزماً فقط في حالة التزييف[1]. عندما لا يمكن نكران حقيقة التقدم العلمي جدياً، عند ذلك لا يمكن شرح هذه الحقيقة إلا من خلال القدرة المصدقة للتأكد الاستقرائي على الفرضيات. لا يمكن تعليل صدقية الاستقراء والاستبعاد إلا من خلال تلك العلاقة ما بعد المنطقية Metalogisch مع الاستنتاج التي توضع مع دائرة وظائف الفعل الأداتي كإطار ترنسندنتالي من أجل الترسيخ الممكن لعادات السلوك ومن أجل التوسع الممكن للمعرفة القابلة للتحول تقنياً.

الأهمية الترنسندنتالية لعلاقة الفعل المحكوم بالنجاح مع حالات الاستخلاص الثلاث تسمح لنا بأن ندلل على أننا نسير قدماً متعلمين من مواقف مضفاة عليها الإشكالية إلى قناعات جديدة قادرة على خلق

---

(١) على ذلك تقوم أطروحة بوبر في التزييف: منطق البحث ـ الطبعة الثانية ١٩٦٦.

عادات، فقط عندما ندرك الفعلية ضمن ترسيمة متعينة. لقد ترسخ تموضع فعلية الطبيعة من خلال أشكال الاستخلاص المنسقة في دائرة أحداث. بإمكاننا أن نجد فرضيات جديدة فقط استبعادياً، وبعد ذلك نستطيع أن نستنتج منها تكهنات مشروطة. ومن ثم نستطيع أن نؤكد الفرضيات الموضوعة كأساس من خلال استقراء متواصل، وذلك عندما نلحق بالطبيعة ذاتها شيئاً ما مثل الفعل الأداتي. علينا أن نفعل كما لو أن الأحداث الخاضعة للملاحظة من إنتاجات ذات ما تستنبط استخلاصات دونما توقف ضمن شروط بداية محسوبة وحسب قضية نهائية لقواعد صالحة كلياً في حالة باربارا، ومن ثم تنتج الأحداث المستنتجة فعلياً بالتوافق مع التكهنات الموضوعة من قبل. يمكن لتلك الذات أن تكون الطبيعة التي أضفت الاعتيادية على كل «قوانين الطبيعة» كقواعد لسلوكها. ومن ثم، عندما يكون الإنسان الفاعل أداتياً في محيطه الخارجي ضمن وجهة النظر هذه، ويُسقط Projiziert ذاته كلاعب مقابل طبيعة فاعلة أداتياً، عند ذلك يستطيع أن يضع ذاته على طريق الأمل بنجاح منهجه:

«نحن ندرك الطبيعة عادة هكذا، كما لو أنها تنفذ بصورة مستديمة استخلاصات استنتاجية في حالة باربارا. هذه هي ميتافيزيقيا الطبيعة التجسيدية. نحن ندرك أن هنالك قوانين للطبيعة موجودة وهي قاعدتها أو مقدماتها العامة. نحن ندرك بأن هنالك حالات تدخل ضمن هذه الشروط. وهذه الحالات تتكون في الإسنادية وفي وقوع الأسباب التي تمثل المفهوم المتوسط للقياس المنطقي (الطبيعة). سوف ندرك في النهاية أن حدوث الأسباب بقوة قوانين الطبيعة له آثاره، على أن هذه الأحداث إنما هي خلاصات القياس المنطقي (الطبيعة). ومن حيث أننا ندرك الطبيعة بهذه الطريقة، فإننا نصل بصورة طبيعية إلى أن نجمل ثلاث وظائف لعلوم الطبيعة ونضعها أمام أعيننا:

١ ـ اكتشاف القوانين التي تحدث من خلال الاستقراء.

٢ ـ اكتشاف المسببات التي تحدث من خلال الاستدلال الفرضي.

٣ ـ التكهن بالتأثيرات الذي يحدث من خلال الاستنتاج»[(١)]

إسقاط ترسيمة الفعل الإنساني على الطبيعة يعني أن دائرة وظائف الفعل الأداتي للإطار الترنسندنتالي إنما هي التي ترسخ شروط الموضعة لأنوال ممكنة حول الفعلية. ولقد اتخذت دائرة الوظائف تلك شكل التجربة على مستوى سيرورة البحث: الشروط الترنسندنتالية للتجربة الممكنة إنما هي متماهية مع شروط التجريب الممكن. نحن نعرض في التجربة على أقل تقدير علاقة بين حجمين تجريبيين من خلال تتابع أحداث خاضعة للتحكم. وهذه العلاقة تحقق شرطين: فهي تسمح بالتعبير عنها نحوياً في شكل تكهن مشروط يمكن أن يستنتج من فرضية قانونية عامة بمساعدة شروط ابتدائية؛ في الوقت ذاته فإن هذه العلاقة يمكن عرضها فعلياً في شكل فعل أداتي من شأنه أن يعالج الشروط الابتدائية لدرجة أنه يمكن مراقبة نجاح العملية عن طريق دخول التأثير. العلاقة بين الحجوم التجريبية التي تشكل أساس قانون الطبيعة يمكن النطق بها في جملة واحدة من الشكل دائماً عندما يكون x ومن ثم تكون y؛ ومن خلال الشكل يمكن أن يمثل في الوقت ذاته عملية تنتج حالة y من خلال أنها تخلق معها الحالة x. القضية يمكن فهمها كصياغة للمشروع أو للقصد الذي يقود العملية. القضية هي الشكل التام للقناعة التي تعمل كقاعدة متعينة للفعل الأداتي.

هذه القاعدة تتحقق الآن من خلال عدد من العمليات القادمة والتي تتميز، عندما تكون القاعدة صحيحة تجريبياً، بأنها تؤدي إلى التأثير ذاته ضمن الشروط المتماثلة تماماً. ومن ثم يجب أن تعني أية واحدة من هذه

(١) مبادئ المنطق. المجلد الثاني ص٧١٣، آبل ص ٢٢٩.

العمليات أكثر من الحادثة المفردة التي هي ذاتها. كل تجربة مفردة تضمن لنا علاقة عامة يجب أن تتأكد ضمن الشروط المتماثلة تماماً وفي كل الإعدادات المقبلة للتجربة ذاتها:

«إنها فعلياً ليست تجربة، وإنما ظاهرة تجريبية ينبغي أن يوجد فيها المعنى العقلاني. عندما يتحدث المجرب عن ظاهرة ما كما هو الحال في ظاهرة «هال»(*) أو ظاهرة «تسيمان»(**) وتعديلاتهما وظاهرة ميشلسن، أو ظاهرة رقعة الشطرنج، فإنه لا يعني حادثة ما بذاتها يمكن أن تكون قد اصطدمت بإنسان ما في الماضي الميت، وإنما شيئاً ما يمكن أن يصطدم بالتالي بكل إنسان في المستقبل الحي، يمكن أن يحقق شروطاً معينة بذاتها. الظاهرة توجد في الحقيقة في أنه عندما يتصرف من يقوم في التجربة في النهاية وحسب ترسيمة متعينة موجودة في الرأس فلسوف يحدث شيء ما مختلف وسوف تزعزع شكوك المشككين كما النار السماوية من فوق محراب إلياس»[1].

تتحقق التأثيرات المنجزة في كل مرة ضمن شروط تجريبية Experimentell في محاولة مفردة، وتعني فعلياً تثبيت علاقة كلية. الحادثة المفردة هي في الوقت ذاته ظاهرة عامة، لأنها تضمن أن كل العمليات المنفذة في المستقبل والتي تعيد تجربة المنطلق ضمن الشروط نفسها، سوف تؤدي إلى التأثير ذاته. ذلك أن الأمور تسير هكذا، أي أن المسألة ليست نتيجة التجربة وإنما ضرورية قبلياً: يتحدد الفعل التجريبي من

(*) ظاهرة هال نسبة إلى العالم الأمريكي هال، وفحواها أنه في موصل تيار كهربائي عمودي يمكن إنشاء توصيل تيار لحقل مغناطيسي، وبالتالي يمكن بناء حقل كهربائي بصورة عمودية من أجل تيار كهربائي وحقل مغناطيسي معاً ـ المترجم.

(**) ظاهرة تسيمان نسبة إلى العالم الهولندي تسيمان ومفادها أن خط الطيف يمكن أن ينقسم تحت تأثير حقل مغناطيسي قوي إلى مجموعة من الخطوط المفردة ـ المترجم.

(1) ما هي البرغماتية؟ المجلد الخامس ص ٤٢٦.

خلال أنه يسمح مبدئياً بعددٍ ما من الإعادات الصارمة، ويلزم بتكرار النتائج. لأنه فقط ضمن هذا الشرط يمكن أن تجرى التجربة من أجل أهداف النقض الملزم مشاركة بين الذوات.

يمكن للحدود الممكنة لمجال استخدام فرضية قانونية مدركة كلياً أن تصبح موجودة من خلال تنوعٍ نسقي للشروط الابتدائية، لأن التجربة تكفي من أجل اختبار تكهن متعين بصورة أساسية. القاعدة التقنية المتعينة: والتي أتبعها في كل تجربة مفردة تحقق واحداً فقط من التكهنات العديدة إلى مالانهاية، التي يمكن أن استنبطها من فرضية قانونية أساسية. غير أن كل واحد من هذه التأثيرات المنتجة ضمن شروط تجريبية إنما هو قبلياً عام، وهذا يعني أنه يجب أن يدخل لدى إعادة التجربة بالضرورة ضمن شروط المنطلق غير المتنوعة. هذه القبلية مربوطة بشروط الفعل الأداتي، لأن الفعل التجريبي ليس سوى الشكل المضبوط للفعل الأداتي الذي جعلته عملية القياس ممكناً. دائرة وظائف الفعل التجريبي أو ما يشبه التجريبي يملك أهمية إطار ترنسندنتالي: وهكذا فإن الفعلية تُموضَع ضمن شروط التجربة، ذلك أن استجابة قابلة للملاحظة على عمل شروط المنطلق هي ترنسندنتالية وبالضرورة حادثة مفردة تمثل تأثيراً عاماً. بيرس يلاحظ في أحد المواقع بأن مزحة البرغماتية هي استنباط علاقة ضرورية بين العام والخاص: «تتعلق صدقية الاستقراء بالعلاقة الضرورية بين العام والخاص. وعلى هذا تستند البرغماتية بصورة كاملة»[1] ذلك أن أحداثاً مفردة يجوز أن تُفسَّر على أنها عامة، ويتعلق الامر بأن الفعلية تُموضَع في دائرة وظائف الفعل الأداتي ضمن شروط معينة من شأنها أن تنتج هذه العلاقة الضرورية بين العام والخاص: «في كل مرة عندما يسلك المرء طبقاً للعقلانية الهادفة،

---

(1) الأشكال الثلاثة للاستنباط ـ المجلد الخامس ص١٧٠.

فإنه يتصرف على أساس قناعة تكون مضمونة من خلال ظاهرة تجريبية»[1].

هذا هو في الوقت ذاته جواب برغماتية متعينة طبقاً للمنطق الترنسندنتالي عن السؤال كيف يكون التقدم العلمي ممكناً على أساس الاستخلاص التركيبي؟ لأن صدقية الاستخلاص الاستقرائي التي لا يمكن أن تُبرهن منطقياً، تُسوَّغ منهجياً من خلال البرهان بأن الحوادث المفردة التي يُستقرأ منها تُمثِل بوصفها ظاهرات منتجة تجريبياً تأثيرات عامة[2]:

---

(1) ما هي البرغماتية ـ المجلد الخامس ص٤٢٧.

(2) بالمقابل لا يمكن البرهان على صلاحية الاستدلالات الاستبعادية إلا في حالة الاستبعاد البسيط وتحديداً في حال الشرح السببي [هامش ٧٢ ص١٤٧]. الاستخلاص الاستبعادي يقود من نتيجة ما بمساعدة قاعدة صحيحة من العلة، إلى فرضية سببية، يمكن أن تختبر من خلال أنه يمكن المتنافق تكهنات مشروطة من العلة المفترضة (كشروط المطلق) ومن قواعد أخرى مختلفة. بهذه الطريقة نختبر صدقية الشروحات الاستبعادية استقرائياً [المجلد الثاني ٦٤٢]. التسويغ المنهجي للاستقراء يمكن لهذا السبب وبصورة غير مباشرة أن يُستخدم من أجل هذا التسويغ. الاستخدام التمثيلي للاستبعاد ليس مهماً في العلاقة الخاصة بمنطق البحث. يقوم التقدم العلمي على التطبيق المجدد للاستبعاد، وتحديداً على أن الاستخلاص الاستبعادي من نتيجة غير متوقعة، والتي لا يمكن إيضاحها على أساس قواعد صحيحة، سوف يقودنا إلى افتراضات نظرية. وهذه هي حال تجربة ما مع منطلق مفاجئ، تلزمنا على تغيير الفرضية القانونية؛ ذلك انه منها ومن النتيجة يمكن استنباط شروط المنطلق الفعلية (كسبب للنتيجة). وتعديل الفرضية القانونية المفترضة التي تشكل أساس تكهن خاطئ لا يحدث اعتباطاً مثل امتفاضة المخيلة التي تضع الفرضيات، وإنما حسب قواعد مؤكدة. غير أن قواعد هذا الاستبعاد لا تسمح بإرجاعها إلى أساس الاستقراء. ولا يمكن، كما أرى، تسويغها ضمن نسق المرجعية البرغماتي للفعل العقلاني الهادف إطلاقاً. يقوم الإنجاز الخاص والتجديدي للاستبعاد على معالجة تجربة سلبية، وبالتالي على نفي متعين: المنطلق السلبي لتجربة ما يلزمنا على إعادة تفسير المحمولات الأساس لهذه النظرية، التي كانت الفرضية المدحضة قد استنبطت منها. إبان ذلك يبدو الاستبعاد قابلاً لأن يُربط بالفائض المتضمن لمضامين معاني المحمولات غير المستنفدة عملياتياً Operatioonell. وهذه مسألة غير إشكالية ما دامت نظرية ما قد تم استخدامها؛–

لأن الشروط الترنسندنتالية للمعرفة الممكنة ليست مخلوقة من الوعي وإنما من دائرة فعل، لذلك فإن المفهوم الترنسندنتالي للإمكانية يأخذ معنى إرشاد عياني من أجل فعل قادم: النجاحات الممكنة للعمليات القابلة للتحديد هي واقعية لأن هذه التأثيرات قد تحققت فعلياً، بتساوي في ذلك الزمان وكم من المرات أنفذ فيها هذه العمليات، عندما يحدث الأمر إجمالاً ضمن الشروط المحددة. التجارب التي هي ممكنة ضمن الشروط الترنسندنتالية للفعل الأداتي هي توصيات بمكن لي أن أختبرها من خلال الفعلية عندما أتدخل فيها عن طريق العمليات. أقيم تجارب بالضرورة ترنسندنتالياً فقط ضمن الشرط الفعلي لنجاحات أو إخفاقات الأفعال الأداتية الممكنة. عندما يجب أن تُدرك البرغماتية بهذا المعنى الصارم للمنطق الترنسندنتالي، عند ذلك يكون معنى صدقية الأقوال التجريبية هو: إن هذه الصدقية تعترف لكائن حي ما يتحرك في دائرة وظائف الفعل الأداتي حول محيط ما يوجد فيه فعلياً بقوة التحكم التقني.

=غير أنه في حال إعادة تكوين النظرية فإنها تصبح مفتوحة في الحال، وترجع ثانية إلى أفق التجربة المرتبط باللغة المتداولة. والنماذج التي تحمل المنطلقات النظرية تنطلق في الحقيقة من التجارب الأولية للحياة اليومية [كرمين ـ بنية الثورات العلمية ١٩٦٧]. بيرس لعب على هذه التجسيدية لتكوين النموذج العلمي: «لقد اقتنعت بعد سنوات من البحث الجاد والمتعمق ومع الرضا الكامل بأنه لا بد أن يقوم تصور تجسيدي ضمن الشروط المماثلة سواء أكان تكوين النظرية يمنح نواة التبلور الأفضل أم لا، فإن ذلك يقترب باحتمال كبير من الحقيقة أكثر من التصور الذي يحمل خصائص تجسيدية. عندما ينطلق الاستبعاد من خلال إخفاق الفعل الأداتي، ويرجع إلى شرح قاعدة تجربة ما قبل علمية مخزونة في لغة التداول، عند ذلك يأخذ قوته التعديلية من علاقة الفعل التواصلي التي لا يدركها نسق المرجعية المرتبط بالفكر البرغماتي. من جهة ثانية تبقى دون مس العلاقة المنطقية للاستبعاد إضافة إلى شكلي الاستخلاص الآخرين التي تنتج فقط في دائرة وظائف الفعل الأداتي.

عندما نسمي الآن العلاقات التي تؤكّد في أقوال كلية بأنها واقعية[1] Real، بأي معنى يمكن لنا أن نتحدث عن وجود مثل هذه العموميات؟ بيرس يتبنى هذه المشكلة الكلية في العلاقة البرغماتية:

«يبدو أنه من المفارقة أن نقر من اللحظة الأولى بأن «موضوع القناعة النهائية الذي يوجد فقط بوصفه نتيجة لهذه القناعة، ينبغي هو ذاته أن يكون منتجاً لها». موضوع القناعة يوجد فقط لأن القناعة موجودة. غير أن هذا ليس الشيء ذاته عندما أقول إن الموضوع لا يبدأ بالوجود إلا عندما تبدأ القناعة كذلك بالوجود. نحن نقول بأن الماس قاس. ولكن من أي شيء تتكون القساوة؟ إنها تتكون فقط من الحقيقة بأنه لا يوجد شيء ما يحز الماس؛ وتبعاً لذلك فإن قساوته تتكون فقط من خلال الحقيقة بأن شيئاً يحتك به بالقوة دون أن يتعرض من جراء ذلك إلى الحز. لو كان من غير الممكن أن يحك به أي شيء آخر من هذا النوع، لكان لا معنى لأن نقول بأن الماس قاس، كما أنه ليس ثمة أي معنى لأن نقول بأن الفضيلة قاسية أو أي تجريد آخر من هذا القبيل. ولكن على الرغم من أن القساوة تتكون بالكامل من خلال حقيقة أن حجراً آخر قد حك الماس. وهكذا لا يمكن أن نتصور بأن الماس يبدأ بأن يصبح قاسياً عندما بدأ الحجر الآخر بالحك فيه. نحن نقول على العكس من ذلك بأن الماس قاس بصورة أبدية وأنه كان قاسياً منذ وجوده، أو منذ أن بدأ يصبح ماساً. غير أنه لا توجد حقيقة ولا حادثة إجمالا: لا

(١) هنا الذي نقوله جملة صحيحة هو واقعي بمعنى أن يكون كما هو مستقلاً عن أي شيء يمكن أن أفكر فيه أنا أو أنت. أما إذا كانت الجملة الصحيحة جملة عامة شرطية بالنسبة إلى المستقبل عند ذلك يكون ما قد قيل فيها إنما هو عام من النوع الذي يتعين فيه أن يؤثر في السلوك البشري. وكذلك من النوع كما يعني البرغماتي الذي يكون مضمون المعنى العقلاني لكل مفهوم (المصدر السابق - المجلد الخامس ص٤٣٢).

شيء يميزه عن أي شيء آخر ليس قاسياً إلى هذه الدرجة، إلى أن جاء الحجر الآخر وصار يحك فيه»[١].

في مكان آخر يفاقم فيه بيرس مفارقة المفهوم الخاص بمنطق البحث للواقعية مرة ثانية وذلك بمساعدة المثل ذاته: «أليس عكساً شنيعاً لكلمة ومفهوم واقعي Real أن نقول بالمصادفة أن الماس لم يصل في الوقت المناسب، وأن قساوة الماس قد منعته من امتلاك الواقعية التي كان بمكن أن يكون قد امتلكها دونما جدال؟»[٢].

المفارقة تنحل بسهولة بمعنى برغمانية متحققة ترنسندنتالياً: الواقعة الكلية «القساوة» موضوع مسمى ماساً لها، عندما وما دام يوجد الماس، وجود مستقل عما إذا كان قد قام شخص ما بالمحاولة التي نرمي إلى حز قطعة ماس بمساعدة شيء حاد. من جهة ثانية ليس هنالك من معنى أن نمنح لموضوع مسمى ماساً محمول «قساوة» عندما لا يمكن أن يُصنع القول تضمنًا من زاوية نسق المرجعية للفعل الأداتي الممكن. ونحن نحسب حساب وجود الفعلية مستقلة عن الناس الذين يتصرفون أداتياً والذين لا يمكن أن ينتجوا إجماعاً حول أقوال بعينها. غير أن التعيين المسبق للخصائص يصيب على هذه الفعلية واقعة تتأسس بادئ ذي بدء ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن. بهذا المعنى أفهم انحلال المفارقة الذي يقترحه بيرس في «قضايا البرغماتية».

«علينا أن نتخلى عن الفكرة القائلة بأن الواقعة المخبأة (سواء أكانت علاقة بين ذرات أو أي شيء آخر) والتي تشكل واقع قساوة الماس، يمكن أن تكون موجودة، ولو عن طريق الإمكان في شيء ما آخر أكثر حقيقية في جملة شرطية عامة. إلى أي شيء يعود هذا كله، أي ما تعلمنا

---

(١) منطق عام ١٨٧٣ ـ المجلد السابع ص٤٣٠.

(٢) قضايا برغمانية ـ المجلد الخامس ص٤٥٧. بيرس أدخل مثل الألماس بهذا المعنى ١٨٧٨ في مقاله المشهور «كيف نجعل أفكارنا واضحة؟» ـ المجلد الخامس ص٤٠٣ وما بعد.

إياه الكيمياء، إذا لم يكن يعود إلى سلوك أنواع ممكنة لجوهر مادي؟ في أي شيء يوجد هذا السلوك، إذا لم يكن في جوهر هذا النوع عندما يتعرض لتأثير من هذا النوع، فلا بد أن ينتج عن ذلك نوع معين من النتيجة الحسية مماثلة لتجاربنا التي خضناها حتى الآن»[1].

تقول طبقة التكهنات المشروطة كلها التي يمكن أن تشرح مفهوم القساوة، حول موضوع ما يحقق شروط منطلق هذه التكهنات، بأن قساوته توجد في ذاتها Ansich مستقلة عما إذا كنا سنجري اختباراً واحداً أم لا؛ غير أن هذا الواقعة الكلية لا تكون واقعية فقط Real إلا بالعلاقة مع العمليات الممكنة من هذا النوع إجمالاً: «الموضوع المسمى ماساً معطى إنما هو قاس فقط ما دام يمكن أن يكوّن كموضوع لتحكم تقني ممكن، ويدخل في دائرة وظائف الفعل الأداتي.

عندما ينظر بيرس إلى حل المشكلة الكلية انطلاقاً من منطق البحث على أنه قابل للتحول نسوف يجد نفسه مضطراً بطبيعة الحال إلى أن يميز في مفهوم الفعلية بين ما هو مستقل عن سيرورات التعلم المتراكمة وعالم الإنسان المتكون من خلال قابلية التحكم التقني، وبين ما نصادفه في هذا الفعلية ما دامت، تدخل إلى عالمنا وتصبح معادلاً للأقوال الصحيحة حول الفعلية. هذا الفارق طاف فعلاً في مخيلة ماركس، وقد واجهه هايدغر شارحاً فيما اقتفى خطى هوسرل: الفارق بين الموجود وبين الوجود Seiend und Sein. ولقد كان على مفهوم الواقعية المنطلق برغمانياً من منطق البحث أن يحيط بهذا الفارق. وبيرس يقصر نفسه إبان ذلك على مفهوم الواقعية الذي يجهد نفسه كي يكون المعادل لكل الأقوال الصحيحة الممكنة.

---

(١) المصدر السابق - المجلد الخامس ص٤٥٧.

يبدو من عقبة مفهوم الواقعية بأن بيرس لم يحقق منطلقه البرغماتي بمعنى منطق بحث ترنسندنتالي أو بطلقه ملتزماً بنتائجه المنطقية. وهو يسقط متراجعاً إلى الاضفاءات الأنطولوجية التي تبني لها الصياغة اللغوية جسراً لمساءلة ترتبط في المبدأ بمنطق البحث. لنتذكر صياغة مثل الماس في منطق ١٨٧٣ «قساوته تتكون فقط من خلال حقيقة أن شيئاً ما قد حُك فيه بقوة دون أن يستطيع أن يحزه من خلال ذلك». بيرس يرجع إلى شيء ما (Something) وليس إلى أحدٍ ما يحك، إذن ليس إلى فعل أداتي لذاتٍ ما. وهو يكتفي بالانعطافة الموضوعية؛ ذلك أن شيئاً ما (Anything) قد حك فيه». وهو يجرد من ذلك بأن الشروط الابتدائية التي يمكن بمساعدتها أن يُشترط تأثير عام من فرضية تنتج من خلال عملية - أو على أقل تقدير يجب أن تُدرك كما لو أنها أنتجت من خلال عملية ما. عند ذلك فقط تكون الحادثة المتكهن بها نتيجة فعل ما. بيرس يتمعن في الصياغة المستشهد بها لنسق المرجعية الذي تتأسس فيه الأحداث بالنسبة إلينا على أنها فاعلة أداتياً.

العلاقة المنحلة ما بين السبب والأثر من دائرة وظائف الفعل الأداتي تُلحق بالجملة التي تمت صياغتها فيها بصورة مباشرة (Something will happen under certain circumstances) عندما تدخل العملية التي تُعرض العلاقة من خلالها، بوصفها مجرد عرضية، يُسترد السؤال عن وجود العام على المستوى اللغوي: العلاقات الكلية توجد في ذاتها Ansich، بطبيعة الحال كترابط أقوال صحيحة ممكنة حول الواقعية. لقد حاول بيرس أن يتجاوز لاحقاً صعوبات واقعيته الكلية المكسورة حقيقةً على مستوى الترنسندنتالية اللغوية، في نظورية طبيعية شجاعة، وفيها تبدو قوانين الطبيعة كعادات سلوك مترسبة لطبيعة خالقة «natura naturans»، في حين يجسد الناس بصورة مستديمة أفكاراً ويدفعون إلى الأمام بعقلانية الكون، بالقدر الذي يوجهون فيه فعلهم العقلاني الهادف طبقاً لقوانين

الطبيعة[1] في علاقتنا تكون العودة المرتبطة بالمفهوم التأملي للمعرفة فهمه.

يجب أن يطابق الإضفاء الأنطولوجي الخاطئ تلك العموميات التي تتكون بدايةً في علاقتها الضرورية لما هو استثنائي ضمن دائرة الفعل، معرفة متوسطة بصورة مستديمة من خلال سيرورات الاستخلاص، تلك المعرفة التي تستوني تأملياً على الوقائع الكلية الموجودة في ذاتها. إذا سارت الأمور كذلك، فعلينا أن نبحث عن دافع تقدم المعرفة فقط في الفضول النظري. وبيرس يتحدث عن غريزة معرفية:

«إنه لمن الصحيح تماماً، بأن الغريزة المعرفية إنما هي علة ذلك التقدم النظري الصرف، وأن كل اكتشاف علمي يمثل إشباعاً لهذا الفضول. لكن ليس من الصحيح أن العلم المحض يمارس بنجاح، أو حتى يمكن أن يمارس بنجاح بهدف إشباع هذه الغريزة... الفضول هو دافع هذا العلم (العلم النظري) غير أن إشباع هذا الفضول ليس هدف العلم»[2].

مفهوم المعرفة الموضوعي الذي لا يمكن أن يشرح النظرية إلا من خلال ذاته إنما هو القطعة المضادة للواقعية الكلية المعاد إنتاجها.

بالمقابل يستطيع بيرس، ما دام يعترف بالعلاقة الترنسندنتالية للمعرفة والفعل الأداتي، (Reason and conduct) أن يحدد معنى صدقية الأقوال التجريبية المؤكدة: المعرفة ترسخ الفعل العقلاني الهادف والمحكوم بالنجاح في محيطٍ متموضع ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن. الإطار الترنسندنتالي لسيرورة البحث يثبت الشروط الضرورية من أجل توسيع أفق المعرفة المفيدة تقنياً. ولأن هذه السيرورة قد وضعت مع

(١) الفلسفة والعقل - المجلد السابع ص٥١٢ وما بعد.
(٢) المنهج العلمي - المجلد السابع ص٥٨.

دائرة وظائف الفعل الأداتي، فإنها لا يمكن أن تُدرك إطلاقاً كتعين لوعي ترنسندنتالي، وهي مرتبطة أكثر من ذلك بالتجهيز العضوي لنوع يجد نفسه ملزماً بأن يعيد إنتاج حياته من خلال الفعل العقلاني الهدف. وإلى هذا المدى يكون الإطار محسوباً، من حيث أنه يرسخ قبلياً معنى صدقية أقوال تجريبية. وما دام يمكن أن يُرفع إلى المستوى عبر التجريبي لتعيينات اسمية محضة، يمكن أن ينظر إليه ضمن الشروط التجريبية على أنه قد نشأ فعلاً - وعلى كل حال إلى الحد الذي لا يجب أن يُفكّر فيه من حيث نُشوؤه ضمن المقولات التي يحددها هو ذاته فقط.

توجد بعض الإشارات التي يمكن أن يستخلص منها بأن بيرس قد أدرك الإطار المنهجي للبحث مع دائرة وظائف الفعل الأداتي الذي كان قد وضع فيه، كبديل لتاريخ التطور من أجل آلية التوجيه الحيوانية الضائعة أو التي ألحق بها الضرر. لقد أدرك هردر الثقافة ضمن وجهة نظر التعويض عن نواقص التجهيز العضوي:

«إن جرعة صغيرة من الاستخلاصات ضرورية لربط الغريزة مع كل قضية على حدة.... الإنسان الاستثنائي وحده أو ربما الإنسان المقحم في موقف استثنائي يرى نفسه - مع الافتقار إلى كل قاعدة قابلة للتطبيق - مضطراً إلى أن يستخلص مشاريعه من المبادئ الأولى... والإنسان لحسن الحظ ليس في وضع سعيد ومسلح ببطارية كاملة من الغرائز، لكي يكون في وضعه الصحيح في كل موقف؛ وهو بذلك يجد نفسه مقسوراً على مسألة الاستخلاص التي تكتنفها المغامرة، حيث يعاني الكثير من انحطام، والقليلون لا يعثرون على السعادة التي مضى أوانها، غير أنهم قد يجدون تعويضاً براقاً هو النجاح.... نحن نتصرف أحسن ما يكون التصرف عندما نؤسس سلوكنا قدر الإمكان على الغريزة، لكن بقدر ما نعرف فأننا نستخلص بمنطق علمي صارم»[(١)].

---

(١) لماذا دراسة المنطق المجلد الثاني ص ١٧٦ وص ١٧٨.

عندما ندرك بهذه الطريقة وظيفة المعرفة على أنها تعويض عن توجيه السلوك الغريزي، عند ذلك تقاس عقلانية الفعل المحكوم بالنجاح على تحقق مصلحة ما لا يمكن أن تكون مجرد مصلحة تجريبية ولا مصلحة محضة. لو كانت سيرورة المعرفة مباشرة سيرورة حياة، لوجب على تحقق المصلحة التي توجه المعرفة أن يجلب معه إشباع حاجة ما مثل حركة الغريزة - غير أن المصلحة المحققة لا تقود إلى السعادة، وإنما إلى النجاح. هذا النجاح يُقاس على حلول المشكلات التي لها أهمية حيوية وإدراكية في الوقت ذاته. وهكذا فإن المصلحة لا تقف مع توجهات السلوك الحيوانية في نفس المستوى الذي يمكن ان نسميه غرائز، كما أنها ليست منطلقة تماماً من جهة ثانية من العلاقة الموضوعية لسيرورة الحياة. ونحن نتحدث بهذا المعنى المحدد سلبياً عن مصلحة توجه المعرفة باتجاه تحكم تقني ممكن، ونعين وجهة موضعة الفعلية في الإطار الترنسندنتالي لسيرورات البحث.

بطبيعة الحال يمكن لمصلحة من هذا النوع أن تُحسب فقط لذات من شأنها أن توحد السمات التجريبية لنوع منطلق من تاريخ الطبيعة مع السمة المدركة عقلياً لجماعة مكونة للعالم ضمن وجهات نظر ترنسندنتالية: وهذه يمكن أن تكون ذات لسيرورة التعلم والبحث، التي تم إدراكها حتى النقطة الزمنية النهائية والكاملة لمعرفة الفعلية ذاتها في سيرورة التكون. أي أن بيرس لا يمكن أن يفكر بهذه الذات. فهي تنهار من بين يديه لأنه يطبق بشكلٍ متساوٍ معيار المعنى البرغماتي على مفهوم الروح كما على مفهوم المادة. وإبان ذلك تتحقق في النهاية وضعية Positivismus خفية ولكن عنيدة: بيرس يخضع ذاته للقسر بأن يعيد نقل هذا المطلب البرغماتي إلى علاقة التكون ذاتها التي يسوغ من صميمها مطلب إلغاء كل المفاهيم غير القابلة للانصهار في العمليات.

طبقاً للأسس البرغماتية فإن مفهوماً جوهرياً عن المادة إنما هو

مسموح به بصورة أقل مثل التصور الوضعي لعالم حقائق مكون من العناصر. المادة هي على كل حال المفهوم الكلي لكل الأحداث التي قد دخلت أو سوف تدخل على أساس التكهنات الصحيحة الممكنة. وأيضاً عندما يتم تصور جزيئات المادة على أنها مراكز قوة فإن شيئاً ما لا يتغير في المضمون المعنوي Semantisch للمفهوم: «لأن هذه القوى توجد فقط بفضل الحالة، ذلك أن شيئاً ما يحدث ضمن شروط معينة، فإنه يمكن للمادة أن تمتلك وجوداً بهذا المعنى فقط»[1]. بطريقة مناسبة يُدرك مفهوم الروح. حتى هذا المفهوم نستطيع أن نتصوره كمركز للقوى الروحية. لا يمكن للقوى العقلية مثل القوى المادية أن تعني شيئاً سوى: أن شيئاً ما سوف يحدث ضمن ظروف معينة ـ ضمن ظروف معينة تنشأ أفكار معينة، والمفهوم الكلي لمثل ذلك الذي نسميه «روحاً». وبصورة تثير الاستغراب يقر بيرس بأن الأفكار أو القناعات لها الحالة ذاتها مثل الأحداث التي تحقق تكهنات مشروطة ـ دون الأخذ بعين الاعتبار بأن هذه التكهنات إنما هي أفكار وقناعات. بيرس لا يلاحظ هذه الحلقة المفرغة:

«ما يناسب الحجج التي قادت إلى هذا الإدراك والتي يمثلها علماء النفس والفيزيائيون، يتجلى في أن وجود الروح كما وجود المادة يقوم فقط على شروط فرضية معينة يمكن أن تظهر لمرة واحدة في المستقبل، كما يمكن ألا تظهر من حيث الاحتمال. إذن لا يوجد شيء غير عادي، عندما نقول بأن وجود الحقائق الواقعية الخارجية إنما يتعلق بحقيقة أن رأينا يترسخ كرأي نهائي حولها. وأن المرء يقول أيضاً إن هذه الحقائق الواقعية موجودة قبل نشوء القناعة، وإنها كانت السبب في تلك القناعة، كما إن الجاذبية هي السبب في أن المحبرة تسقط ـ على الرغم من أن

(1) منطق ١٨٧٣ ـ المجلد السابع ص٣٤١.

الجاذبية موجودة فقط في الحقيقة، في أن المحبرة وبقية الأشياء سوف تتعرض للسقوط»[١].

القناعات التي تعود إلى علاقة الأحداث التجريبية بضعها بيرس ذاته مع الأحداث التجريبية على سوية واحدة لكي ينزع عن مفهوم الروح كل مظهر ميتافيزيقي. يتجلى إدراك واقعة فعلية كحدث يصل إلى تحققه ضمن شروط تجريبية، مثل الحقائق ذاتها التي يعود إليها ذلك الإدراك. هذه الموضوعية تختلف قليلاً عن نظرية العناصر لماخ. فهي تدمر قبل كل شيء الأرضية التي كان من الواجب أن يقف عليها تحليل الذات الكلية لسيرورات البحث. هذه الذات (جماعة الباحثين Community of investigators) تتكون وتعمل ضمن شروط تجريبية وتتصرف في الوقت ذاته حسب قواعد خاصة بمنطق البحث ذات أهمية ترنسندنتالية.

المفهوم العملياتي للروح الذي يضعه بيرس حسب مفهوم المادة، يشرح لماذا تموه البرغمائية ذاتها ثانية، التي كشفت دائرة وظائف الفعل الأداتي بوصفها علاقة تكوّن، الفرق الحاسم ما بين الوقائع المتأسسة وبين الإطار المنهجي الذي تُموضَع ضمنه الفعلية بالنسبة إلى ذات البحث، وتقود إلى السقوط في واقعية كلية مفسرة من منظور منطق اللغة. وجماعة الباحثين تحقق تركيباً من حيث أنها تمارس سيرورة بحث تراكمية طبقاً لقواعد منطق مموضع للفعلية ضمن وجهة النظر الترنسندنتالية لتحكم تقني ممكن. ولكن عندما يقع هذا التركيب ضمن مفهوم «الروح» ذلك، ويتم حله موضوعياً في سلسلة من الأحداث التجريبية، عند ذلك لا تبقى سوى الوقائع الكلية الموجودة في ذاتها، ومركبات العلامة التي نُمثّل الوقائع من خلالها.

أما لماذا يستسلم بيرس لوضعية خفية، ويستخدم بصورة مطلقة معيار

---

(١) المصدر السابق - المجلد السابع ص٣٤٤.

المعنى البرغماتي، ذلك أنه يدمر أساس البرغماتية ذاتها، ولا يترك معرفته إلا توقعاً. لو أن بيرس أخذ جدياً تواصل الباحثين كذات متعالية مكونة لذاتها ضمن شروط تجريبية، لكانت البرغماتية قد أُلزمَت بتأمل ذاتي يتجاوز عقباته الخاصة. ولكان اضطر إبان تحليله المتواصل إلى أن يصطدم، بأن أرضية المُشاركة بين الذوات، التي يقف عليها الباحثون بصورة مستديمة عندما يحاولون إنجاز إجماع حول الأسئلة ما بعد النظرية، هي ليست أرضية الحدث العقلاني الهادف والمعزول مبدئياً. تتطلب الذوات التي تتعامل أداتياً علامات تقوم بالتمثيل، والقواعد التقنية التي تترسب في عادات يجب أن يكون بالإمكان صياغتها في أقوال حول علاقات الأحداث. غير أن العرض الرمزي للوقائع التي يتم نعرفها ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن تستخدم كما أشرنا سابقاً فقط في إعادة تشكيل التعبيرات في سيرورات الاستخلاص. الاستنتاج، الاستقراء والاستبعاد تنتج علاقات بين الأقوال التي هي في الأساس مونولوجية. يمكن التفكير في صور الاستخلاص، وإن كانت لا تقود إلى حوار ثنائي. يمكن لي أن أستقي حججاً من خلال الاستخلاص من أجل نقاش ما، إلا أنني لا أستطيع أن أحاجج مستخلصاً مع من هو في المقابل مني. إلى المدى الذي يكون فيه استخدام الرموز تأسيسياً بالنسبة إلى دائرة وظائف الفعل الأداتي، تدور المسألة حول استخدام اللغة المونولوجي. أما تواصل الباحثين فيتطلب استخداماً لغوياً غير معاق في عقبات التحكم التقني بسيرورات الطبيعة المموضعة. هذا الاستخدام ينطلق رمزياً من التفاعل المتوسط ما بين الذوات المندمجة في المجتمع التي تتعرف وتعترف على بعضها البعض تبادلياً كأفراد غير قابل للاستبدال. هذا الفعل التواصلي هو نسق مرجعية Bezugssystem لا يسمح بإرجاعه إلى إطار الفعل الأداتي.

يتجلى ذلك في مقولة الأنا Ich أو الذات Selbst. بيرس يقيم باستخلاص منطقي يثير الإعجاب البرهان على أن الإنسان ما دام يرسخ حريته فقط طبقاً لنجاح أو إخفاق الفعل الأداتي، فإنه لا يمكن أن يدرك إلا من منظار خاص. وهو لا يتأكد من نفسه ذاتها إلا في لحظات تناقض الإدراكات الخاصة مع الآراء المقبولة نهائياً والتي زادت فاعليتها من خلال إجماع عام:

«الطفل يسمع بأن أحداً ما يقول بأن المدفأة ساخنة. غير أنها ليست كذلك، هكذا يُقال، وفي الحقيقة فإن ذلك الجسم المركزي لم يلمس، وما يلمس في ذلك الجسم، إنما هو أما ساخن أو بارد. ومن ثم يلمسه، الطفل يجد شهادة الآخرين مؤكدة بصورة حاسمة. وبهذه الطريقة يصبح واعياً بجهله، ويجب أن يقبل بالضرورة ذاتاً صفتها هو الجهل. وهكذا يكون تأثير شهادة الآخرين الإشراق الأول للوعي الذاتي»[١].

عندما توجد حصرياً وقائع تكوّن حولها أقوال صحيحة ممكنة، عند ذلك يصبح الوعي الفردي معروفاً كنفي لما كان جلياً قد تم الاعتراف به عامة على أنه واقع. كوعي موجود يكون الوعي الفردي ملحقاً دونما توسط بالعقل العام للقضايا الصحيحة كلها:

«وهكذا هي لغتي المجموع الكامل لذاتي... الإنسان كفرد هو مجرد نفي لأن وجوده المنعزل يتجلى في الجهل والضلالة ما دام مفارقاً لأبناء جنسه، ومنظوراً من قبل ما ينبغي أن يكون هو وهم. هذا هو الإنسان»[٢]

بالمقابل كل تواصل ليس مجرد إلحاق الأفراد تحت ما هو عام تجريداً، ويعني الخضوع الصامت مبدئياً تحت مونولوج عام قابل للتحقيق من قبل الجميع، كل حوار ينطلق كلياً على أساس الآخر

---

(١) ما يخص قدرات معينة ـ المجلد الخامس ٢٣٣، أبل ص١٦٨.

(٢) نتائج أشكال العجز الأربعة ـ المجلد الخامس ٣١٧، أبل ص٢٢٣ وما بعد.

لاعتراف متساوٍ بين ذوات يطابقون بعضهم البعض ضمن مقولة الأنوية Ichheit ويتمسكون في الوقت ذاته في لا تماهيهم. ومفهوم الأنا الفردية يتضمن علاقة «بالكتبكية للعام والخاص، لا يمكن التفكير فيها في دائرة وظائف الفعل الأداتي.

التأمل في جماعة الباحثين الذين من خلال تواصلهم يتحقق التقدم العلمي ضمن وجهة النظر الترنسندنتالية لتحكم تقني ممكن، يجب عليه أن ينصف الإطار البرغماتي. وعلى هذا التأمل الذاتي أن يشير إلى أن ذات سيرورة البحث تبني ذاتها على أرض المشاركة بين الذوات كما هي، والتي تتجاوز الإطار الترنسندنتالي للفعل الأداتي. وتواصل الباحثين يتطلب لدى الشرح الحواري للأسئلة ما بعد نظرية Metatheoretisch معرفة مرتبطة رمزياً بإطار التفاعل المتوسط، تلك المعرفة التي اشترطت من أجل التماس المعرفة القابلة للتحول تقنياً دون أن تكون مسوغة ضمن مقولات المعرفة ذاتها.

٧ ـ نظرية دلتاي عن فهم التعبير
هوية الأنا والتواصل اللغوي

تعلن علوم الروح أن قاعدة التفاهم التي يشترطها المشاركون في سيرورة البحث أن تكون في مؤخرة العلوم الطبيعية، باعتبارها مجالها الخاص. علاقة التواصل إضافة إلى الجماعة التجريبية للباحثين قد ترسخت على مستوى ما قبل المعرفة المبينة في اللغة المتداولة. العلوم التجريبية الصارمة تتحرك ضمن هذا الأفق الذي لا يتعرض إلى المساءلة. لذلك لم يرَ بيرس نفسه ملزماً بأن يميز رمزياً وبدقة ذلك المستوى من التفاعل المتوسط الذي وجدت طبقاً له منطلقات منهجية وافتراضات نظرية، تمت مناقشتها وتم اختبارها، فإما أنها قبلت عن طريق المحاولة وإما ألقي بها أرضاً، على مستوى الفعل الأداتي. بالمقابل فإن خلفية الثقافية الفرعية لكل سيرورات البحث الممكنة تطرح نفسها بالنسبة إلى دلتاي على أنها فقط مقطع من عوالم الحياة الاجتماعية. إن نسق العلوم إنما هو مبدأ علاقة حياة شاملة: هذه العلاقة هي مجال موضوع علوم الروح. إن تحققاً منطقياً للتأمل الذاتي البرغماتي للعلوم الطبيعية، لا يقف على حدود تواصل بحث مشروط وصامت للباحثين، كان من الممكن يستحضر إلى الوعي اختلاف مجال الموضوع هذا عن مجال الموضوع الخاص بالعلوم الطبيعية. وكان من الضروري أن يقود هذا التحقق إلى التخلي عن المطلب الاحتكاري للوضعية التي تطابق الأبحاث مع المعرفة حسب نموذج الفيزياء المرتبط

بالمنطق العلمي. عندما تتكون علاقة الحياة الثقافية على مستوى المشاركة الذاتية التي لا يمكن أن تُحلل من قبل موقف العلم التجريبي الصارم، على الرغم من أنها مشروطة من قبله، عند ذلك لا بد من طرح السؤال عما إذا كانت علوم الروح لا تتحرك في إطار منهجي آخر، وعما إذا كانت لا تسلس قيادها إلى مصلحة معرفية أخرى مثل العلوم الطبيعية التي تدركها بداية البرغماتية.

دلتاي يأخذ على عاتقه محاولة تثبيت مثل هذا الموقع الإستثنائي المنهجي لعلوم الروح[1]. فهو يربط ببراكس بحث كان خبيراً به عن طريق عمله الخاص، كما هو الأمر بالنسبة إلى ببراكيس الذي اكتسب معرفته عن العلوم الطبيعية من عمله في مختبره. لقد تكون ناموس علوم الروح التي ارتبط تأسيسها بأسماء كل من: فولف، هومبولت، نيبور، آيشهورن سافيني، بوب، شلاير ماخر وغريم، حتى منتصف القرن التاسع عشر من أبحاث المدرسة التاريخية في ألمانيا بصورة خاصة:

«إلى جانب علوم الطبيعة تطورت مجموعة من المعارف بشكل طبيعي بواسطة وظائف الحياة ذاتها التي ارتبطت بعضها بالبعض الآخر من خلال ما هو مشترك في الموضوع. أمثال هذه العلوم هي التاريخ، الاقتصاد الوطني، علم الحقوق وعلم السياسة، وحتى علم الدين.

---

(1) أنا أعود بالدرجة الأولى إلى الأعمال المتأخرة في المجلد السابع من الأعمال المجموعة للأبحاث المنهجية المنشورة، مثل «نحو تأسيس علوم الروح» و«من أجل بناء العالم التاريخي في علوم الروح». هذه الأعمال تقع تحت تأثير عمل «هوسرل» «أبحاث منطقية» وهي تتخلص لذلك من خطر السيكولوجيا القاهر في الأعمال المبكرة. أكثر من ذلك، لقد اعتمدت على المجلد الخامس من المقالات المجموعة والأبحاث، ومن بينها الأبحاث الهامة «أفكار حول السايكولوجيا التي تصف وتحلل». والمقال الذي يعالج نشوء الهرمنوطيقا. وفي النهاية آخذ بعين الاعتبار الكتاب الأول «نحو مقدمة في علوم الروح». الأعمال المجموعة المجلد الأول «نحو منطق علوم الروح لدى دلتاي». غادامر: الحقيقة والمنهج. ١٩٦٥ ص٢٠٥ وما بعد ج. ميش: فلسفة الحياة والفينومينولوجيا ١٩٣٠.

يضاف إلى ذلك دراسة الأدب، فن الشعر Dichtung، فن البناء، الموسيقى، الرؤى الكلية الفلسفية، والمنظومات الفكرية وأخيراً علم النفس. هذه العلوم كلها تعود إلى الحقيقة الكبرى ذاتها: الجنس البشري. فهي تصنف، تقص، تحكم وتكون مفاهيم ونظريات بالعلاقة مع هذه الحقيقية وهكذا تنشأ بدايةُ مجموعة العلوم هذه من خلال علاقتها المشتركة بالحقيقة ذاتها: تعريف العلوم الإنسانية، وتمييزها عن العلوم الطبيعية»[١].

ولم يطل الأمر حتى يعارض دلتاي نفسه، ذلك أن تعديل مجال الموضوع لا يكفي من أجل تحديد ملزم منطقياً لمجموعتي العلوم الاثنتين. وأيضاً الفيزيولوجيا ذاتها تتعلق بالإنسان وهي في الوقت ذاته نظام مرتبط بعلم الطبيعة. هنالك أوجه عديدة من الحقائق لا يمكن إدراكها أنطولوجياً وإنما فقط من منظور نظرية المعرفة. فهي «لا توجد» وإنما تؤسس. والفارق بين علوم الطبيعة وعلوم الروح يعود إلى «طريقة سلوك» «الذات العارفة، وإلى موقعها من الموضوعات[٢]. على أن دلتاي ينطلق تحديداً من تساؤل كانتي: «يتعين بناء العلوم الطبيعية من خلال الكيفية التي يكون فيها موضوعها، الطبيعة معطاة»[٣].

بطبيعة الحال لا يرى دلتاي الفارق التالي المرتبط بالمنطق الترنسندنتالي بين طريقة السلوك حسب كل من العلوم الطبيعية وعلوم الروح في ترسيمتين مختلفتين للموضعة، وإنما في درجة التموضع ذاتها. وإلى المدى الذي نثبّت فيه الطبيعة ضمن وجهة النظر التي نرى

---

(١) دلتاي ـ الأعمال المجموعة المجلد السابع ـ بناء العالم التاريخي في علوم الروح ص ٧٩ ـ ٨١.

(٢) أبحاث حول تأسيس علوم الروح، المجلد الخامس ص ٢٤٨.

(٣) المصدر السابق المجلد السابع ص ٨٩.

فيها كيف نستحوذ على هذه الطبيعة بوصفها عالماً من الظاهرات ضمن قوانين عامة، تحتاج المسألة إلى الذات المجربة:

«نحن نستولي على هذا العالم الفيزيائي من خلال دراسة قوانينه. هذه القوانين يمكن فقط أن توجد من حيث أن سمة تجارب انطباعاتنا عن الطبيعة، العلاقة التي نوجد معها، ما دمنا نحن طبيعة، الشعور الحي الذي نستمتع فيه بها، يتراجع بصورة مستديمة خلف الإدراك المجرد ذاته حسب علاقات المكان، الزمان، الكتلة والحركة. كل هذه اللحظات تفعل فعلها معاً، ذلك أن الإنسان ينحي ذاته بذاته، لكي يؤسس من انطباعاته حول هذا الموضوع الكبير الذي هو الطبيعة كنظام يسير حسب قوانين. وهي تصبح بالنسبة إلى الإنسان مركز الحقيقة الفعلية»[١].

لقد أصبحت المشاركة بين الذوات نسق المرجعية الذي نموضع ضمنه الطبيعة بوصفها طبيعة مانحة تبعاً لقوانين، تُشترى بثمن باهظ من خلال تحييد الحساسية المجزأة بشكل راسخ وواسع، المُتعينة بيوغرافياً، المُصاغة تاريخياً، من خلال إلغاء كامل طيف تجارب العالم المحيط ما قبل العلمية، ولكن ليس من خلال استبعاد الذات العارفة إطلاقاً. الطبيعة المموضعة إنما هي وإلى حدٍ كبير معادل للأنا التي تتدخل في الفعلية وتعمل أداتياً. طريقة الإدراك التي تتكون فيها بداية الموضوعات الثابتة حسب مقولات العدد، المكان، الزمان والكتلة، تناسب ترسيخاً فاعلاً من خلال عمليات القياس:

«إن ثبات الموضوعات الخارجية، التعامل معها وقابليتها للقياس تمكّن الباحث من إجراء التجربة واستخدام الرياضيات. لذلك يمكن أن تكون أجزاء من التجارب المتماثلة هنا في الملاحظة والتجربة ملحقة بوسائل التكوين الرياضية الميكانيكية»[٢]

(١) المجلد السابع، ص٨٢ وما بعد.

(٢) المجلد الخامس، ص٢٦٤.

مقابل ذلك يتميّز موقع الذات في علوم الروح من خلال تجربة غير مقيدة: وهذه التجربة لم تقتصر من خلال شروط تجريبية لملاحظة نسقيةفي المجال الذي يستنفذ «بصرية يد». قد فُتح الطريق إلى الفعلية أمام الذات المجربة، وأرضية الترجيع المرتبطة بالتجارب المتراكمة ما قبل علمياً تتفاعل ونشارك كلها. الدرجة المتدنية للموضعة تناسب إجمالاً النصيب الأكبر من الطبقات الاستقبالية للذات الخاضعة إلى التجربة في «الامتداد الكلي». ويبدو الواقع على أنه ينفتح من الداخل على التجربة الحية.

من الموقع المختلف للذات في سيرورة المعرفة ينتج في كل مرة تشكيل آخر من التجربة والنظرية في علوم الطبيعة وعلوم الروح. علينا أن نكمل ظاهرات الطبيعة الموضعة ضمن إطار فعل أداتي من خلال «ما اضيف إلى التفكير» فرضياً: «والأحداث التي تظهر بالنسبة إلى ملاحظة نسقية لها مباشرةً معنى فقط في علاقتها مع الفرضيات حول حركة الأجسام. علينا أن ندرج تحت الطبيعة نماذج العلاقات الممكنة، لكي يمكننا شرح ما هو تجريبي ونظامي من القوانين. ولا يمكن أن ننجز هذه المهمة إلا من خلال التكونات:

«علينا أن نفكر في الموضوعات هكذا بأن تبدل الظاهرات والتماثلات التي تبدو جلية حتى تصبح قابلة للإدراك. المفاهيم التي يحدث ذلك من خلالها إنما هي تكونات تساعد على خلق الفكر لهذا الهدف. وهكذا تكون الطبيعة غريبة عنا، متجاوزة للذات الشاملة، مُفكَّر فيها إضافياً في تكونات مساعدة بتوسط معطى ظاهرانياً لهذه الذات... وهكذا تصبح الوسائل تكوناً رياضياً وميكانيكياً لإرجاع ظاهرات المعنى كلها من خلال الفرضيات إلى حركة حوامل غير متغيرة لذاتها حسب قوانين غير متغيرة»[1].

---

(١) المجلد السابع، ص ٩٠.

دلتاي الذي يضع الفيزياء الكلاسيكية نصب عينيه يرى أن التجربة الموضعة نسقياً يجب أن يتم إرجاعها إلى النظريات التي تتعلق من جانبها بتكونات نماذج. في علوم الروح بالمقابل لا ينفصل بهذه الطريقة مستوى النظرية عن مستوى المعطيات. المفاهيم والمتعلقات النظرية هي بدرجة أقل منتجات فنية أكثر منها تكونات لاحقة محاكاتية. في الوقت الذي تتحدد فيه المعرفة هناك في نظريات أو في أقوال قانونية مفردة، تمت مراقبتها حسب التجربة، تُستخدم هنا النظريات والتوصيفات فقط كمعبر لإنتاج تجربة حية قابلة لإعادة تحققها: «لا يوجد هنا مسلمات فرضية لا تندرج تحت شيء ما مُعطى. لأن الفهم يتدخل في تعبيرات الحياة الغريبة من خلال الانتقال Transposition من كثرة التجارب الخاصة»[1]. في الوقت الذي تتحدد فيه طريقة عمل العلوم الطبيعية من خلال «التكون» أي من خلال مخطط افتراضي من النظريات، ومن خلال اختبار تجريبي لاحق، فإن علوم الروح تهدف إلى «انتقال» أي إلى إعادة نقل التموضعات الروحية إلى تجربة حية محققة لاحقاً[2].

بالمقابل تختلف الإنجازات الإدراكية للعلوم الطبيعية وعلوم الروح؛ وبإمكاننا أن نشرح أحداثاً معطاة بمساعدة فرضيات قانونية من شروط المنطلق المعروفة، في الوقت الذي نُفهم فيه العلاقات الرمزية من خلال تحقق لاحق يقوم بمهمة الشرح. وهذا الشرح يتطلب تطبيق القضايا

---

(١) المجلد السابع، ص ١١٨.

(٢) علوم الطبيعة تلحق الظاهرات بوسائل تكوينها من حيث أنها تحقق من خلال التجريد تماهي الظاهرات مع وسائل تكوينها. أما علوم الروح فعلى العكس من ذلك فهي تندمج من حيث أنها تعيد ترجمة الحقيقة الفعلية التاريخية الاجتماعية غير القابلة للتحديد كما هي معطاة لنا في تظاهرها الخارجي أو في تأثيرها، أو كمجرد ناتج أو كتجسيد موضوعي للحياة، تعيدها إلى الحياة الحقة التي انطلقت منها أصلاً. هناك تجريد، وهنا على العكس إعادة ترجمة إلى كلية الحياة الحية من خلال نوع من الانتقال Transposition، المجلد الخامس ص٢٦٥.

النظرية على الحقائق التي تم التثبت منها في ملاحظة نسقية بالاستقلال عن النظريات. أما الفهم فهو بالمقابل فعل تنصهر فيه كل من التجربة والإدراك النظري. الطريقة التحليلية السببية تنتج علاقة فرضية للأحداث من خلال التكونات، في حين أن الطريقة التمثيلية لعلوم الفهم تتحرك بصورة مستديمة ضمن علاقة معطاة موضوعياً:

«تتميز علوم الروح... عن العلوم الطبيعية من خلال أن علوم الطبيعة تلك تملك حقائق بالنسبة لموضوعها تظهر معطاةً في الوعي من الخارج كظاهرات وبحالة مفردة، في حين تتجلى علوم الروح في هذه الظاهرات من الداخل كواقع وكملاقة حية أصيلة. ومن هنا ينتج بالنسبة إلى العلوم الطبيعية أن تكون علاقة الطبيعة معطاة فقط من خلال استخلاصات مكملة، وبتوسط ترابط فرضيات. بالنسبة إلى علوم الروح يكون على العكس اذ أن علاقة حياة الروح تكون معطاةً فيها في كل مكان كأساس من حيث المنطلق. نحن نشرح الطبيعة، ونفهم حياة النفس. لأنه في التجربة الداخلية تكون أحداث التأثير، الترابطات الوظائف، كعناصر مفردة للحياة النفسية معطاة بالكامل. العلاقة المعاشة هي هنا الأولى، أما تميز العناصر المفردة ذاتها فيأتي لاحقاً. وهذا يشترط اختلافاً كبيراً في المناهج التي ندرس بواسطتها حياة النفس. التاريخ والمجتمع، والتي منها ومن خلالها تكون قد تحققت معرفتنا بالطبيعة»[1].

إن تحليل دلتاي المنطقي للعلوم الطبيعية أقل وضوحاً إذا ما قورن بمنطق البحث لدى بيرس، حتى أنه فظ تقريباً. لكن وعلى أساس كانتية متملكة منهجياً تنتج تقاربات كثيرة تدل على أن إشارات دلتاي لا تتعارض فعلياً مع برغماتية منجزة من منظور المنطق الترنسندنتالي. ولهذه الإشارات إضافةً إلى ذلك وظيفة واحدة فقط في تصور دلتاي،

---

(١) المجلد الخامس، ١٤٣ وما بعد.

وهي أن نعطي الأساس الذي يمكن أن يميزها عن منطق علوم الروح. هذا الأساس هو موضوع دلتاي، وهو يتمركز في العلاقة ما بين التجربة الحية، الموضعة والفهم.

لقد كانت مقولة التجربة الحية Erlebnis بالنسبة إلى دلتاي منذ البداية مفتاح نظريته في علوم الروح. البشرية تبقى جزءاً من مجال الموضوع المرتبط بعلوم الطبيعة بوصفه موضوعاً لملاحظة نسقية ولمعرفة عقلانية هادفة. وهي تتوقف عن أن تكون مجرد واقعة فيزيائية، وتتحول إلى أن تصبح موضوع علوم الروح منذ أن «تُعاش حالات إنسانية». ليست البشرية وإنما العالم الذي تعبر فيه حياة الناس الاجتماعية التاريخية، وهو هنا موضوع البحث. عندما كان دلتاي لا يزال يعتقد أنه باستطاعته أن يشرح المسائل الخاصة بمنطق العلم في إطار سايكولوجيا واصفة ومحللة، فقد جعل عملية فهم تعبيرات الحياة معقولة طبقاً لنموذج الإحساس اللاحق لحالات النفس الغريبة. هنالك علاقة متبادلة بين فهم التعبير وبين التجربة الحية: «من وفرة التجربة الخاصة تُبنى وتُفهم لاحقاً تجربة ما من خلال النقل خارجاً عنا، وحتى في أكثر القضايا تجريداً في علوم الروح فإن الفعلي الذي يُمثّل في الأفكار إنما هو التجريب والفهم»[(١)]. فاهماً أنقل الذات الخاصة إلى ذات خارجة، ذلك أن تجربةً مضت أو تخص ذاتاً غريبة تصبح حاضرةً في تجربتي الخاصة. في سايكولوجيا الفهم هذه كسايكولوجيا وكتجربة بديلة يتجذر تتجذر فكرة الموناده في الهرونطقية الخاصة بعلوم الروح التي لم يتجاوزها دلتاي إطلاقاً.

الدافع للمراجعة الأولى لنظرية المشاركة العاطفية تأتي من التراث الرومانتيكي للهرمنوطيقا ذاته. إذا كان الفهم المتجانس للأعمال الكبرى يتطلب إعادة إنتاج الحدث الأصلي، الذي تم إنتاج الأثر فيه، عند ذلك

---

(١) المجلد الخامس، ص٢٦٣.

لم يعد بالإمكان فهم الأثر بشكلٍ كافٍ على أنه تعويض لتجربة غريبة من خلال تجربة ذاتية. ما يعاد تحققه ليس حالة نفسية وإنما إيجاد إنتاج ما. الفهم لا يتحدد في المشاركة العاطفية وإنما في التكون اللاحق لموضعة روحية. أي يجب على مفسر تعبير ثابت عن الحياة «أن يرجع بصورة دائمة إلى المبدع، المقوم، الفاعل، المعبر عن نفسه، الموضع ذاته»[1]. غير أن فهمه لا يتجه مباشرة إلى علاقات رمزية، وليس إلى علاقات نفسية: «والمسألة تدور حول الدول، الكنائس، المؤسسات، الأخلاقيات، الكتب والآثار الفنية، مثل هذه الوقائع تحتوي دائماً، مثل الإنسان ذاته على إرجاع جانب حسي خارجي إلى جانب مقصى عن الحواس ولذلك فهو داخلي»[2]

تقتصر ثنائية مفهوم الرومانتيكية عن الخارج والداخل في علاقة الهرمنوطيقا على علاقة العرض الرمزي، تمثيل الداخل من خلال علامة معطاة في التجربة الخارجية. لذلك يدعو دلتاي ذلك ضلالاً «من أجل معرفتنا بهذا الجانب الداخلي يجب أن نستخدم مسيرة الحياة النفسية أي السايكولوجيا... حيث أن فهم هذا الروح (الموضوعي) ليس معرفة سايكولوجية. إنه عودة إلى بنية روحية من بنية خاصة به وقانونية»[3] هذا النقد الصريح للسايكولوجية يقوم على الرؤية بأن التجربة الحية ذاتها تُبنى من خلال علاقات رمزية. غير إن تجربةٍ ما ليست سيرورة وعي ذاتي لحالات عضوية أساسية، وإنما هي عائدة إلى مقاصد وبتوسط من خلال فعل فهم المعنى. دلتاي يدرك الحياة التاريخية على أنها تموضع ذاتي دائم للروح. هذه التموضعات التي يتخثر فيها الروح الفاعل إلى أهداف، قيم ومعاني، تمثل بنية معنى يمكن أن تدرك وتُحلل مستقلةً

(١) المجلد السابع، ص٨٧.
(٢) المجلد السابع، ص٨٤.
(٣) المجلد السابع، ص٨٤ وما بعد.

عن سيرورة الحياة ومستبدلة من قبل التطورات الاجتماعية، العضوية، والتاريخية. إلا أنه يمكن للعلاقة الموضوعية للرموز الصحيحة التي نجد أنفسنا مثبتين فيها بصورة مستديمة أن تُفهم فقط من خلال إعادة التكون الذي يعيش التجربة، ذلك أننا نعود إلى سيرورة إنتاج المعنى. كل تجربة حية لها أهمية إدراكية إنما هي شعرية عندما يعني الشعر خلق المعنى أي حدث الإبداع الذي يتموضع فيه الروح ذاته.

دلتاي يستعير النموذج الذي يشكل أساس العلاقة المنهجية للتجريب الحي، للتعبير والفهم من فلسفة التأمل بدلاً من نظرية المشاركة العاطفية الساذجة: الروح يمتلك حياته من حيث أنه يتخارج في الموضعة، وفي الوقت ذاته يعود إلى تأمل تعبيرات عن الحياة في ذاته. وتاريخ النوع البشري يندمج في سيرورة تكون الروح هذه. لذلك فإن الوجود اليومي للأفراد المندمجين اجتماعياً يتحرك في علاقة التجريب الحي ذاتها. التعبير والفهم ذلك هو ما يؤسس أسلوب عمل علوم الروح. يمثل الفهم الهرمنوطيقي فقط الشكل المكتمل البناء منهجياً للتأملية العميقة أو لنصف الشفافية التي تتحقق فيها حياة الناس المتواصلين ما قبل علمياً والمندمجين اجتماعياً:

«لا تشتمل علاقة الحياة، التعبير والفهم فقط على حركات، قسمات أو كلمات يتواصل الناس فيها فيما بينهم، أو على الإبداعات الروحية المستمرة... أو تموضعات الروح الدائمة في بنى اجتماعية... وحتى وحدة الحياة الفيزيائية ـ النفسية تدرك ذاتها من خلال العلاقة المزدوجة للتجريب الحي والفهم، وهي تعرف ذاتها في الحاضر، وتجد نفسها ثانية في الذكرى على أنها ماض... باختصار إنه حدث الفهم الذي من خلاله تتكشف الحياة في أعماقها عبر ذاتها، ومن جهة ثانية نحن نفهم ذواتنا والآخرين فقط من حيث أننا ننقل حياتنا المعاشة إلى الداخل في كل نوع من تعابير الحياة الخاصة والغريبة. وهكذا فإن علاقة التجريب

الحي والفهم تكون في كل مكان، وتلك هي الطريقة الخاصة التي تكوّن فيها الإنسانية موضوعاً يختص بعلوم الروح وموجودة إلى جانبنا ومن أجلنا (قبل أي علم) وهذا يعني أن علوم الروح متأسسة في هذه العلاقة بين الحياة، التعبير والفهم»[1].

دلتاي يختار ترسيخ هذا الفهم بخصائصه الفنية في بنية فهم مسبقة لبراكسيس الحياة اليومي، كمعيار لتحديد علوم الروح: «ينتمي علم ما إلى علوم الروح فقط عندما يصبح موضوعه متاحاً لنا من خلال السلوك الذي تأسس في العلاقة مع الحياة: التعبير والفهم»[2]. ودلتاي يستند فضلاً عن ذلك إلى وجهة نظر التراث الشولاستي؟؟ الموجهة من قبل فيكو من منطلق نظرية المعرفة ضد ديكارت والمتبناة من قبل كانت وماركس من أجل تسويغ الفكر الفلسفي التاريخي Verum et factum convertuntur[3] الحقيقة والفعل يتحولان تبادلياً. الذات العارفة إنما هي في الوقت ذاته جزء من السيرورة التي ينطلق منها العالم الثقافي ذاته، لأن فعل الفهم يعيد شارحاً تلك الحركة التي تتحقق كسيرورة تكون للروح في عالم الحياة الاجتماعية عن طريقة العودة إلى التموضعات الخاصة. إلى هذا المدى نفهم الذات علمياً التموضعات التي تشترك كذات في خلقها في مرحلة ما قبل العلمي «كذلك يتعين مفهوم علم الروح حسب فضاء الظاهرات التي تقع ضمنها، من خلال موضعة الحياة في العالم الخارجي. الروح لا يفهم إلا ما خلقه. الطبيعة، موضوع علم الطبيعية يشتمل على الحقيقة الفعلية المنتجة مستقلة عن تأثير الروح»[4] في مكان آخر يوجد ما هو أقوى تعبيراً: يقع الشرط

---

(١) المجلد السابع، ص٨٦ وما بعد.

(٢) المصدر السابق، ص٨٧.

(٣) بحث هابرماس «الماركسية كنقد» في «النظرية والممارسة»، نويفيد ١٩٦٣.

(٤) المجلد السابع، ص ١٤٨.

الأول بالنسبة إلى إمكانية علم الروح في أنني أنا ذاتي جوهر تاريخي، ذلك أن من يستقصي التاريخ هو ذاته الذي يصنع هذا التاريخ»[١].

الأساس الذي قامت عليه نظرية فيكو يفيد في تسويغ النموذج الذي يطلق دلتاي بمساعدته الخصائص الأساسية لمنطقه في علوم الروح. ولأن الذات العارفة تشارك في الوقت ذاته في إنتاج موضوعات معرفتها، لذلك «فإن الأحكام التركيبية للتاريخ ذات الصلاحية العامة إنما هي ممكنة»[٢] إلا أن دلتاي يتعثر في هذه الحجة بحلقة سيئة. الأحكام التركيبية قبلياً حول ما هو عليه التاريخ ترسخ ذلك النموذج الذي تُدرك سيرورة الحياة التاريخية طبقاً له: إنه نموذج الروح الذي يموضع ذاته ويتأمل في الوقت ذاته في تعبيرات حياته. هذا التصور يشكل أساس جملة فيكو عن تماهي ما يتعرفه العالم التاريخي مع ما ينتجه هذا العالم. ومن هنا فإن دلتاي لا يستطيع أن يعتمد في تعليل هذا التصور على هذا الأساس.

لذا فإن إرجاع علاقة التجربة، التعبير والفهم التي أُدخلت منهجياً وتحديداً إلى بنية إدراك الحياة[٣] المتعين ترنسندنتالياً إنما هو غير مرضٍ إجمالاً بالنسبة إلى منطق العلوم. في حالة المنطلق العائد إلى أواخر القرن التاسع عشر والمتعينة من خلال الوضعية يستطيع دلتاي من أجل نظرية علوم الروح أن يسوغ على الأقل تقدير الارجاعات إلى نماذج تفكير فلسفة الوعي (أو الاستباقات إلى تحليل وجود مُبرهَن فينومينولوجياً) مما يسوغ بيرس حياله الانطولوجية في الواقعية الكلية. يمكن لنماذج التفسير المستعارة لمثل هذا التقليد أن تغري كلاً من بيرس ودلتاي بالموضوعية

---

(١) المجلد السابع، ص ٢٧٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) لقد تمت متابعتها من قبل هايدغر في هرمنوطيقا وجودية للوجود في العالم In-der-Welt-Sein. «الوجود والزمان» هاله ١٩٢٨.

التي تمنعهما من أن ينجزا بصورة منطقية المنطلق المرتبط بمنطق البحث بنقد المعنى الخاص بهما. وحده التأمل الذاتي للعلوم الذي لايتعالى مصرعاً في مجال الأسئلة المنهجية يستطيع على مستوى الوضعية أن يجدد مطلب نقد معرفي لا يسقط تحديداً خلف كانت.

دلتاي يشرح أيضاً علاقة التجربة الحية، التعبير والفهم تحديداً على مستوى منهجي صارم. فهو يطور تضمينات هرمنوطيقا علوم الروح انطلاقاً من البيوغرافيا. وليس لهذا الاختيار معنى تسفي؛ ولا ينبغي له أن يستبق الحكم على موقف تاريخي بيوغرافي. والبيوغرافيا الذاتية تقدم نفسها من أجل استقصاء أساليب العمل الهرمنوطيقية، التي هي ملزمة من أجل تفسير تاريخي عالمي فقط لأنها تعطي نموذجاً عيانياً من أجل معرفة «كيف يمكن لوعينا أن يعمل لكي يتدبر أمره مع الحياة»[١]. البيوغرافيا الذاتية تُطلق التأملية العميقة ونصف الشفافية لسيرتنا التي نسوقها في وسط Medium حياتنا بصورة مستديمة وصولاً إلى صورة جلية كل الجلاء:

«يجتاز إدراك الحياة وتفسيرها سلسلة طويلة من المراحل، على أن أفضل تمثيل لها يكمن في البيوغرافيا الذاتية. هنا تدرك الذات مسيرة حياتها، ذلك أن الأسس الإنسانية، العلاقات التاريخية التي نسجت منها تُستحضر ذاتها إلى الوعي. وهكذا يمكن في النهاية أن يتسع أفق هذه البيوغرافيا الذاتية لتصبح لوحة تاريخية. ما يوضع للمرء من حدود، وما يمنحه من أهميته يتحقق من خلال التجربة، وانطلاقاً من هذا العمق يمكن فهم الذات الخاصة وعلاقاتها في العالم. إن معرفة الإنسان حول ذاته تبقى نقطة توجه أساسية»[٢]

---

(١) المجلد السابع، ص٧٤.

(٢) المجلد السابع، ص٢٠٤.

يمثل تاريخ الحياة الوحدة الأساسية لسيرورة الحياة التي تشمل النوع البشري، وهو نسق يحدد ذاته بذاته. وهو يعرض ذاته تحديداً من حيث أنه سيرة حياة محددة بالولادة والموت، وهو علاوة على ذلك علاقة قابلة لأن تُعاش، من شأنها أن تشد عناصر مسيرة الحياة إلى بعضها البعض من خلال معنى ما. وتاريخ الحياة يتأسس من مرجعيات الحياة Lebensbezuge. أما مرجعيات الحياة ذاتها فتقوم ما بين أنا من جهة، وأشياء وناس تدخل إلى عالم الأنا من جهة ثانية. وهي تثبيت سواء أكانت أهميات متعينة من الأشياء والناس بالنسبة إلى ذات، أم كانت أساليب سلوك متعينة للذات تجاه محيطها. وهي كذلك تمكن من موقف إدراكي فقط بمقدار ما يرسخ في الوقت ذاته موقفاً انفعالياً ووجهات نظر بوجهها الفعل. في سياق مرجعيات الحياة يدرك موضوع ما نظرياً فقط، في العلاقة التي تبين كيف يشير فيها هذا الموضوع إلى ذاته ضمن توجهات القيمة ويمثل في الوقت ذاته فاعلية هادفة ممكنة ضمن القواعد المعمول بها:

«لا يوجد إطلاقاً إنسان أو شيء لا يمكن ان يكون موضوعا يشتمل على ضغط، دعم، هدف، طموح أو التزام إرادي: أهمية، مطلب، اعتبار، القرب الداخلي أو المقاومة، المسافة والاغتراب. ومرجعية الحياة سواء أكانت مقتصرة على لحظة معطاة، أم كانت أبدية فإنها تجعل هؤلاء الناس وهذه الموضوعات بالنسبة إلي كحوامل للسعادة، لتوسيع أفق وجودي، وللإعلاء من فوني، أو أنها تضيق في هذا المجال ساحة وجودي، إنها تمارس ضغطاً عليّ وتخفض من قدراتي»[1].

إلى المدى الذي تدخل فيه الفعلية إلى مرجعيات حياة ذات ما، تكتسب حضوراً، وتحديداً أهمية بالمعنى الكلي، في الوقت الذي

---

(١) المجلد السابع، ص١٣١.

نتصهر فيه دونما تمايز رؤى وصفية، تقويمية وتوجيهية. «على هذه الخلفية» «يتابع دلتاي» يُدخِل.... إدراك موضوعاتي، منح قيم، وضع أهداف كنماذج للسلوك في فروقات ضئيلة لا حصر لها تتداخل فيما بينها. وهي مرتبطة بمسيرة الحياة بعلاقات داخلية تشتمل على كل نشاط وكل تطور وتعينهما»[1].

مرجعيات الحياة إنما هي مندمجة في تاريخ حياة فردية. وهي تحديداً إذا أُخذت لذاتها تمثل تجريدات وعلاقة تنتج وحدتها من خلال تجربة حياة متراكمة. في كل لحظة وفي كل مرة تُخضع الأحداث السابقة كلها لتاريخ الحياة إلى قوة تفسير متطلعة إلى الخلف. يتحدد إطار تفسير الاسترجاع الحاضر في كل مرة من قبل مستقبل مستبق بالقدر الذي تكون فيه المنظورات المرسومة لما هو منتظر ومرغوب فيه ومتمنى مرتبطة من جانبها بالتذكر، بالإستحضار التأملي للماضي:

«إنني أملك العلاقة الخاصة بحياتي فقط طبقاً لطبيعة الزمن، في الوقت الذي أعود فيه بالذاكرة إلى مسارها. إن سلسلة طويلة من الأحداث تفعل فعلها متضامنة في ذاكرتي، دون أن يكون حدث ما بذاته قابلاً لإعادة الإنتاج. في الذاكرة تتحق مجموعة مختارة يقع مبدؤها في الأهمية التي كانت للتجارب الحية المفردة في ذلك الزمن بالنسبة إلى فهم علاقة مسار حياتي، عندما كانت هذه التجارب في عداد الماضي. لقد تم الحفاظ عليها في عهدة الأزمنة اللاحقة، أو عندما كانت الذاكرة

---

(1) المصدر السابق، ص١٣١ وما بعد. كثيراً ما نعثر عند دلتاي على وجهة النظر المرتبطة بالتحليل اللغوي. ذلك إن علاقات المعنى الفعلية لعالم حياة فردية تتجسد في علاقات رمزية: كل هذه التعينات للذات والموضوعات والأشخاص، مثلما تنطلق من مرجعيات الحياة تُرفع إلى مستوى الوعي ويعبر عنها في اللغة (المجلد السابع ص١٣٣ وما بعد). ما تمت صياغته في ترسيمة الإدراك لمرجعية حياة كأهمية، كقيمة أو كهدف ينفصل في الأشكال النحوية للاستخدام اللغوي الوصفي التقويمي والتعليمي.

لا تزال طازجة، وقد تمت صيانتها من قبل إدراك جديد لعلاقة حياتي. والآن ولأنني أعود بفكري إلى الخلف، فإن هذه العلاقة تصان من قبل ما هو قابل لإعادة الإنتاج بالنسبة لي، فقط ما له موقع في علاقة حياتي، له أهمية بالنسبة إلى الكيفية التي أرى فيها الآن. أي من خلال إدراكي الحالي للحياة يأخذ كل جزء مما له أهمية في ضوء إدراكي الهيئة التي يدرك فيها من قبلي»[١]

تتأسس وحدة تاريخ الحياة من خلال زيادة التفسيرات الاسترجاعية التي تشتمل تضمناً وبصورة مستديمة على مسيرة الحياة بكاملها بما في ذلك التفسيرات المبكرة كلها. دلتاي يقارن خبرة الحياة المتراكمة هذه مع الاستقراء، لأن التفسير التالي يصحح في كل مرة تعميمات ما قد مضى على أساس تجارب سلبية. الشكل المنطقي للأقوال التاريخية يعكس غرابة التفسيرات الاسترجاعية: إنها أقوال سردية تخبر عن أحداث من منظور أحداث لاحقة، وبالتالي بالرجوع إلى وجهة نظر لا يمكن انطلاقاً منها أن نراقب هذه الأحداث كما لا يمكن الحديث عنها.

تجربة الحياة تدمج مرجعيات الحياة المتجمعة في سيرة حياة مع وحدة تاريخ حياة فردية. هذه الوحدة إنما هي مثبتة في هوية أنا وفي بيان معنى ما أو أهمية ما. تتعين هوية الأنا بدايةً في بُعد الزمن كتركيب التجارب السائرة قدماً في التنوع: وهي تمنح استمرارية علاقة تاريخ الحياة في تيار الأحداث النفسية. الهوية المحافظ عليها هي الدليل على تجاوز الفساد الحالي لحياتنا. تاريخ الحياة يتحقق في مسار الزمن وفي التزامن المتواصل لنسق مرجعية تتصرف إزاءه الأجزاء كما إزاء الكل: «ليس الأمر كما لو أن الموضوعات تتجمع في حيز ما ليدركها من يدخل هذا الحيز، إذ ليس لها أي انتماء إلا في المرجعية إلى شخص

(١) المجلد السابع، ص٧٣ وما بعد.

ما»[1]. علينا أن نميز هوية الأنا عن وحدة العضوية العائدة لها التي يمكن تطابقها من الولادة حتى الموت ضمن احداثيات المكان والزمان بوصفها الجسم ذاته. هنا يثبت المراقب عبر مجال زمني معين هوية سمات معينة قابلة للاختبار مشاركةً. هناك تكون أنا الهوية الخاصة في وعي الفساد المتواصل للحياة، انهيار الأسس التي تقوم عليها:

«المسار النفسي الفيزيائي (تاريخ حياة فردية)... يصنع من الخارج ما هو متماوٍ مع ذاته بالنسبة إلى المراقب من خلال ذاتية الجسد الظاهر الذي يبدأ المسار منه، في الوقت ذاته يتميز هذا المسار من خلال الواقعة الغريبة، أن كل جزء منه إنما هو مرتبط مع الأجزاء الأخرى من خلال تجربة حية متميزة بشكل ما من الاستمرار: العلاقة وذاتية ما هو هكذا في الحركة»[2]

هذه التجربة «المتميزة بشكل ما» تتعلق الآن فقط بأن هوية الأنا تتأسس في بيان معنى وأهمية تاريخ الحياة. دلتاي يدخل إجمالاً مقولة المعنى بمساعدة كلية العلاقة المرتبطة بتاريخ الحياة:

«تقع علاقة التجريب الحي في حقيقتها الفعلية العيانية في مقولة المعنى. وهذه هي الوحدة التي تستجمع مسار التجريب الحي أو التجريب اللاحق في الذاكرة، أي أن معنى هذا المسار لا يقع في نقطة الوحدة التي يمكن أن تقع ما وراء التجربة، وإنما تكون متضمنة تأسيساً في التجارب بوصفها علاقاتها»[3].

تمثل سيرة حياة فرد ما والمُحافَظ عليها من خلال هوية الأنا النموذج من أجل العلاقة المقولاتية للكل بأجزائه، تلك العلاقة التي تُكتسَب منها مقولة المعنى. ذلك ان معنى der Sinn الذي يتوجه نحوه الفهم

---

(1) المجلد السابع، ص٢٤٣ قارن ص؟؟.
(2) المجلد السابع، ص٢٢٨.
(3) المجلد السابع، ص٢٣٧.

الهرمنوطيقي، والذي يدعوه دلتاي في الفهم التأكيدي أهمية Bedeutung ينتج فقط من أهمية لحظات في علاقة تتضمن هويتها الانهيار المتواصل للهوية، كما تتضمن التغلب العنيد على هذا الفساد. وهي لذلك يجب أن تُنتَج من خلال تفسيرات استرجاعية لتاريخ الحياة موسعة ومصححة تراكمياً ومجددة استمرارياً. «المعنى» يوجد فقط في نسق مرجعية بكون تغيره من نوع سيرورة تكوين، ومن هنا فعليه أن يحقق معايير تطور مرتبط بتاريخ الحياة:

«التغير خاص بالموضوعات التي نكوِّنها في معرفة الطبيعة كما هو خاص بالحياة التي تدرك تكونها في تعييناتها. لكن في الحياة وحدها يحتوي الحاضر التصور عن الماضي في الذاكرة وفي ما هو من المستقبل في المخيلة التي تتبع إمكاناتها، وفي الفاعلية التي تضع لنفسها أهدافاً ضمن هذه الإمكانات. وهكذا يتحقق الحاضر من خلال الماضي ويحمل المستقبل في أحشائه. وهذا هو معنى كلمة «تطور» في علوم الروح»[1]

المعنى الذي يكتسبه الأشخاص والأشياء في مرجعيات الحياة الفردية بالنسبة إلى ذات ما، هو مجرد معنى؟ مشتق من تاريخ تطور بالكامل تغطن إليه الذات ناظرةً إلى الخلف في كل وقت لتدرك كيف يكون متضمناً بصورة دائمة. ومن خلال ذلك يتم التأكد من أن كل أهمية محددة تكون مندمجة مع علاقة معنى تمثل بشكل لا يمكن التعبير عنه وحدة فردية (وليست مجرد مفردة) لعالم متمركز على الأنا ولتاريخ حياة جرى الحفاظ عليه من خلال هوية الأنا.

من جهة ثانية لا تكون المعاني التي يجب أن تبقى مشدودة إلى الرموز: بحال من الأحوال خاصة بالمعنى الصارم للكلمة، إذ لديها بصورة مستديمة صدقية مشتركة بين الذوات. في تاريخ حياة مدرك

(١) المجلد السابع، ص٢٣٢.

موناديا لا يمكن أن يتأسس لهذا السبب شيء ما مثل المعنى. من الأكيد أن الفضل في التعبير عن الحياة يعود إلى مضمونه المعنوي Scmantish وكذلك إلى الأهمية القائمة في كلٍ من النسق اللغوي الذي يصلح لذوات أخرى، والعلاقة البيوغرافية ـ وهذه لا يمكن أن يُعبر عنها رمزياً إطلاقاً. تجربة الحياة تبنى في التواصل مع تجارب حيوات أخرى. «وجهة النظر الفردية التي تلازم تجربة الحياة الشخصية تُصحح وتتوسع في تجربة الحياة العامة. ضمن هذا أفهم القضايا التي تتكون في دائرة ما من الأشخاص الذين ينتمون إلى بعضهم البعض. ويوجد ما هو مشترك فيما بينهم... وما يتميزون به هو أنهم إبداعات الحياة المشتركة»[1]. ودلتاي يدخل مفهوم «المشترك Gemeinsam» بالمعنى النوعي: ما هو مشترك يعني الالتزام المشترك للرموز ذاتها بالنسبة إلى مجموعة من الذوات التي تتواصل مع بعضها البعض في اللغة ذاتها، وهو لا يعني توافق عناصر مختلفة في سمات مشتركة، وبالتالي الانتماء المنطقي للعناصر في الطبقة ذاتها.

لا تتأسس تواريخ الحياة فقط عمودياً كعلاقة زمنية لتجارب فرد متراكمة، فهي تتكون في كل لحظة أفقياً على مستوى مشاركة تواصل مشترك لذوات مختلفة:

«كل تعبير مفرد عن الحياة يمثل في تملكه هذا الروح الموضوعي ما هو مشترك. كل كلمة، كل جملة، كل حركة وكل صيغة لياقة، كل أثر فني وكل فعل تاريخي، كل ذلك إنما هو قابل للفهم لأن ما هو مشترك يربط من يعبر في هذه الأشياء مع من يفهم. الفرد يعيش التجربة، يفكر ويتصرف بصورة متواصلة في حيز من المشاركة، وهو بالتالي لا يفهم إلا في مثل هذه الأجواء»[2]

---

(١) المجلد السابع، ص١٣٢ وما بعد.

(٢) المجلد السابع، ١٤٦ وما بعد.

يجب أن تتحرك تجربة الحياة التأملية التي تنتج استمرارية تاريخ الحياة من خلال فهم الذات نفسها المتراكم على أنها مرحلة من مراحل التفسير البيوغرافي، بصورة مستديمة في وسط Medium التفاهم مع الذوات الأخرى. أنا أفهم نفسي ذاتياً فقط في ذلك «الحيز مما هو مشترك» الذي فيه أفهم في الوقت ذاته الآخر في تموضعاته، لأن تعبيري الحياة الاثنين يتجليان في ذات اللغة التي هي ملزمة بالنسبة إلينا مشاركة. ضمن وجهة النظر هذه يمكن إدراك تاريخ الحياة الفردي على أنه نتاج الأحداث التي تجري على مستوى مشاركة الذوات فيما بينها. الفرد الذي يصنع تجارب حياتية هو بشكل ما نتيجة لسيرورة تكونه الخاصة. لذلك يمكن أن نُدرك تاريخ الحياة الفردي الذي أراد تحديداً أن يكون إطار مرجعية بالنسبة إلى التحليل الخاص بعلوم الروح، من جانبه على أنه وظيفة علاقات بنيوية مهيمنة وأنساق اجتماعية.

«هنالك غنى حياة لانهائي يتكون في الوجود الفردي للأشخاص العيانيين بحكم علاقاتهم بوسطهم وبالناس الآخرين وبالأشياء الأخرى. وكل فرد بذاته إنما هو في الوقت ذاته نقطة تقاطع لعدد من العلاقات التي تتداخل عبر الأفراد وتقوم فيهم، وإن كانت تتجاوز حياتهم وتملك وجوداً مستقلاً وتطوراً خاصاً من خلال المضمون، القيمة والهدف الذي يتحقق فيها»[(١)]

دلتاي يميز منظومات القيم الثقافية عن منظومات التنظيم الخارجي للمجتمع. غير أن كل صيغة للتفاعل والتفاهم بين الأفراد، إنما هي متوسطة من خلال استخدام ملزم مشاركةً لرموز تحيل في المستوى الأخير إلى اللغة المتداولة. فاللغة تمثل أرضية المشاركة بين الذوات التي يجب أن يسير عليها كل شخص قبل ان يتمكن من التموضع في التعبير

---

(١) المجلد السابع، ص١٣٤ وما بعد.

الأول عن الحياة سواء أكان ذلك في الكلمات أم في المواقف أم في الأفعال. اللغة التي قال عنها دلتاي ذات يوم بأن فيها «وحدها يجد الداخل الإنساني تعبيره الكامل، الخلاق والقابل للفهم موضوعياً»[1] إنها الوسط Medium الذي تُشارك فيه المعاني، ليس فقط في المعنى الإدراكي، وإنما في المعنى الشامل لرؤيا انفعالية، معيارية ولمستوى كلي وشامل من الأهمية. يضمن لنا الفهم المتبادل المشاركة التي تقوم بين الأفراد... وهذا المشترك يعبر عن نفسه في ذاتية العقل وذاتية التعاطف في حياة المشاعر وفي الترابط المتبادل، في الواجب وفي الحق، وهي تبقى مصحوبة بوعي الواجب»[2].

ما هو نوعي في هذا المشترك المترسخ البنية لغوياً هو أن فيه يتواصل أفراد امتلكوا فردياتهم. وهم يتفقون على أرضية المشاركة في حالة عامة من النوع الذي يحصل فيه أنهم يتطابقون مع بعضهم البعض، يعرفون ويتعرفون بعضهم البعض كذوات متكافئة، وهذا لا يمنع من أن يحتفظ الأفراد في الوقت ذاته ومع التواصل بالمسافة، وأن يؤكدوا مقابل بعضهم البعض هوية الأنا التي لا يعبر عنها. ما هو مشترك وما يقوم على الصلاحية المشتركة للرموز اللغوية يمكن من وجود الاثنين في واحد: التطابق المتبادل والتمسك باللاهوية للواحد مع الآخر. في العلاقة الحوارية تتحقق علاقة ديالكتيكية للعام والخاص دون ان يتم نسيان هوية الأنا. هوية الأنا والتواصل الخاص باللغة المتبادلة يمثلان مفهومين متنامين. الاثنان يسميان من جوانب مختلفة شروط التفاعل على مستوى الاعتراف المتبادل.

---

(١) المجلد الخامس، ص٣١٩. بذلك يعلن دلتاي الهرمنوطيقا بمعنى التفسير الفني للتعبير اللغوي: «ولذلك فإن لفن الفهم مركزه في عرض وتفسير بقايا الوجود الإنساني التي يتضمنها العمل. (المصدر السابق).

(٢) المجلد السابع، ص١٤١.

إذا نظرنا من هذا المنطلق فإن هوية الأنا التي تضمن استمرار العلاقة الخاصة بتاريخ الحياة وسط انهيار التجارب السريعة الزوال، تمثل علاقة حوارية: في التفسير الاسترجاعي لمسيرة الحياة تتواصل الأنا مع ذاتها كما مع الآخرين. والوعي الذاتي يتأسس في نقطة تقاطع المستوى الأفقي للتفاهم المشترك مع آخرين، وفي نقطة تقاطع المستوى العمودي للتفاهم الذاتي مع ذاتها نفسها. من جهةٍ يمكن فهم تواصل الأنا مع ذاتها كتصوير لتواصلها مع الآخرين على المستوى العمودي لتجربة الحياة المتراكمة. من جهة ثانية تبنت هوية العلاقة المرتبطة بتاريخ الحياة بعد الزمن في ذاتها، ذلك البعد الذي يفتقد التواصل اللغوي. لذلك يمكن أن يُعكس بالمقابل في البنى الشاملة التي تتدخل من خلال تواريخ الحياة في عمودية التطور التاريخي فقط حسب نموذج وحدة تاريخ الحياة»[(١)].

«المشترك وحدات الحياة» كالمشترك الذي يدركه دلتاي بوصفه الروح الموضوعي، يتميز من خلال ديالكتيك مزدوج للكل وأجزائه: على المستوى الأفقي للتواصل من خلال علاقة كلية لجماعة اللغة مع

(١) دلتاي يدرك روح الأجيال وروح المراحل التاريخية وروح الحضارات انطلاقاً من تشابه معنى أو أهمية تاريخ الحياة الفردية. المراحل التاريخية تتحدد في أفق الحياة كما يتحدد الأفراد في عالمهم. وتحت تعبير «أفق الحياة» يفهم دلتاي «التحديد» الذي يعيش الناس في ظله في فترة زمنية محددة بالاستناد إلى فكرهم، مشاعرهم ومطامحهم. في هذا التحديد توجد علاقة الحياة، مرجعيات الحياة، تجربة الحياة، وتكوّن الأفكار الذي يرسخ ويشد الأفراد في دائرة معينة من تعديلات الإدراكات، تكوّن القيم ووضع الأهداف. أما الإلزامات التي لا محيد عنها فهي تحكم الأفراد كلاً في موقعه» (المجلد السابع ص١٧٧). العصور التاريخية تتأسس في هوية روح عصر يخترق ويمركز كل تموضعات هذه العلاقة التاريخية مثل تاريخ الحياة في هوية معنى يؤسس الأنا: «مثل الفرد كل منظومة ثقافية وكل جماعة لها مركز في ذاتها. في الأشياء ذاتها يرتبط إدراك الحقيقة الفعلية، التقويم، إنتاج الحاجات بما هو كلي» (المجلد السابع ص ـ ١٥٤) بهذا المعنى يتحدث دلتاي في موضع آخر عن «مركزة العصور والمراحل في ذاتها، حيث تنحل في ذلك مشكلة المعنى والأهمية في التاريخ». (المجلد السابع ـ ص ١٨٦).

الأفراد، الذين يتطابقون مع بعضهم البعض بالقدر الذي يؤكدون فيه في الوقت ذاته لا تماهيهم مقابل بعضهم البعض،؛ وعمودياً في بُعد الزمن من خلال علاقة كليّة تاريخ حياة مع التجارب المفردة ومع مرجعيات الحياة التي من صميمها يُبنى هذا البعد، حيث تتم صيانة هوية العلاقة في وعي اللاهوية لمقاطع من الحياة أصبحت في عداد الماضي. دلتاي يشترط هوية الأنا هذه من خلال العلاقة الثنائية والاعتراف المتبادل، كما يشترط سيرورة التكون الخاصة بتاريخ الحياة واشتراكاً محدداً لوحدات الحياة، في الطريقة ذاتها كإطار موضوعي لعلوم الروح، تماماً كما هو الحال لدى بيرس في علوم الطبيعة الذي يشترط سيرورة بحث تقوم على عاتق فريق يقوم بالتجريب. وكما صُدِم بيرس من حقيقة التقدم الاستقرائي للعلوم بالسؤال المنهجي الأساسي للعلاقة الضرورية بين العام والخاص، كذلك يرى دلتاي نفسه في الوقت ذاته تاريخياً ولغوياً مواجهاً في علاقة العام والخاص بالمشترك المترسخ في بنيته. هنا لا تُطرَح المشكلة بالدرجة الأولى على المستوى الخاص بمنطق البحث وإنما على المستوى المنطقي: يجب على الفهم الهرمنوطيقي أن يُدرك لا محالة معنىً فردياً غير قابل للنقل في مقولات عامة[1]:

---

(١) من هذا التساؤل تنطلق المحاولة المتزامنة لريكرت والمتمثلة في الإدراك الصارم منهجياً لثنائية علوم الطبيعة وعلوم الروح. ولقد قصر المطلب الكانتي بنقد العقل على مجال صدقية العلم النامومي numologisch، ليحفظ مكاناً لعلوم الروح المرفوعة من قبل دلتاي إلى مستوى نقد المعرفة. وبالاختلاف مع دلتاي فإن ريكرت لا يبني على مفهوم الروح الموضوعي لهيجل، والعلاقات الديالكتيكية للمشاركة بين الذوات. وهو يفهم الثقافة أكثر من ذلك بالتماثل مع الطبيعة من زاوية الفلسفة الترنسندنتالية. ففي الوقت الذي تتكون فيه الظاهرات حسب مقولات الذهن ضمن قوانين عامة «للطبيعة»، تتكون «الثقافة» من خلال علاقات الحقائق في منظومة من القيم. العلاقات الثقافية مدينة بالفضل في أهمية معنى تاريخي غير قابل للإعادة إلى علاقة القيمة المفردنة هذه. وريكرت يتبصر هذه الاستحالة المنطقية لعلم رمزي idiographisch كان قد أكده فيندلباند في كتابه «التاريخ وعلم الطبيعة فرايبورغ ١٨٩٤» فهو يرى أن الإنجاز الخاص لعلوم الفهم على أنه حقيقة لا مراء فيها. =

=فهي تدرك في تعابير عامة لا محيد عنها موجهة نحو ما هو قابل لإعادة المعنى غير قابل لإعادة الأحداث التاريخية. غير أن اقتراحه لم يستطع أن يجلو هذه الحقيقة بشكل يبعث على الرضا. إن الشرط المسبق لريكرت والخاص بفلسفة الحياة إنما هو في الغالب لاعقلانية فعلية تدخل غير مختصرة في التجربة الصامتة: ضمن التدخل المتوسط ترنسندنتالياً للروح المعرفة تنهار هذه الفعلية إلى رؤى بديلة. أما الجوانب المتممة والتي يجب أن ندرك في ضوئها هذه الفعلية في صيغة الاستمرارية النظامية أو في صيغة التفاصيل المتغايرة فتبقى منفصلة. اختيار أنساق المرجعية والنظرية المناسبة يضعنا أمام بديل كامل. أقوال هذا النسق الأول لا يمكن نقلها إلى أقوال ذلك النسق الآخر. فقط اسم «التواصل المتغاير» يوجد بالنسبة إلى وحدة الفعلية المنقسمة إلى إدراك ترنسندنتالي، ولا يتسائل مع الوحدة المستبطنة أي تركيب للفهم النهائي. كيف ينبغي لهذه الحقيقة الفعلية التي تدرك ضمن قوانين عامة كطبيعة، أن تفرد من خلال علاقات القيمة، عندما تصنع مقولات القيمة ذاتها على أنها منطقياً عامة؟ ريكرت يسلم بأن القيم ليس لها الحالة المنطقية ذاتها مثل مفاهيم الطبقات. وهو يؤكد بأن الظاهرات الثقافية ليست ملحقة بالقيم المناسبة من أجلها بالطريقة ذاتها كما تكون العناصر ملحقة بمجاز طبقة ما (الأشكال الأربعة للعام في التاريخ ملحق للطبعة الخامسة «لحدود تكون مفاهيم العلوم الطبيعية» توبنغن ١٩٢٩ ص٧٣٩ وخاصة ٧٤٩ ومابعد) هذا المطلب لا يمكن تحقيقه ضمن المنطق الترنسندنتالي الذي يُطرح من خلاله. يجب على ريكيرت أن يعيد تفسير مفهوم الكلية التاريخية لأنه لا يثق بالوسائل الديالكتيكية التي يمكن أن تؤمن صياغته. منطق علوم الروح الذي ينطلق من شروط نقد الوعي الترنسندنتالي لا يستطيع أن يتملص من ديالكتيك العام والخاص الذي تبنه هيجل. وهذا الديالكتيك يذهب عبر هيجل متجاوزاً إلى مفهوم الظاهرة الثقافية على أنه مفهوم مفرد تاريخياً ويطالب بأن يتماهى من حيث أنه غير متماه من مثل هذه الثنائية لانتقال غير متحقق من كانت إلى هيجل تحت فلسفة القيم ذاتها. وريكرت يؤسس مفهوم الثقافة بداية على أرضية المثالية الترنسندنتالية. مثل مقولة الطبيعة فإن «الثقافة» كمفهوم كلي Inbegriff للظاهرات ممنن ترنسندنتالياً ضمن نسق القيم الصالحة - فهي لا تكون شيئاً عن الموضوعات وإنما تعين شروط الإدراك الممكن لها. ما يناسب ذلك هو الفرضية المتفائلة بأن نسق قيم ما يجب أن يسمح باشتقاقه قبلياً من العقل العملي. (هذا الموقف اتخذه ريكرت في بحثه الأول: علم الثقافة وعلم الطبيعة ١٨٩٩) غير أن ريكرت ما لبث أن ترك هذا الموقف (يتجلى الموقف المتغير في طرح النظرية النسقية: حدود تكون مفهوم العلوم الطبيعية) المضمون المادي لما يسمى بالقيم لا يمكن تبريره إلا من صميم العلاقة=

«مشترك وحدات الحياة إنما هو نقطة الانطلاق بالنسبة إلى كل علاقات العام والخاص في علوم الروح. من خلال الإدراك الكامل للعالم الروحي تتحرك قدماً مثل هذه التجربة الأساس لما هو مشترك، والتي يتّحد فيها وعي الذاتية الموحدة مع وعي التكافؤ مع الآخرين، الذاتية البشرية والفردانية مع بعضها البعض. إنه المشترك الذي يكوّن الشرط الضروري من أجل الفهم. بدءاً من التفسير الأساسي الذي يطالب فقط بمعرفة معنى الكلمات ومعرفة مسار القاعدة التي ترتبط بها في جمل وصولاً إلى معنى، منذ أن يطالب بما هو مشترك في اللغة والفكر، حيث يتسع مجاله بصورة دائمة ويجعل بالتالي حدث التفاهم ممكناً»[١].

العلاقة بين العام والفردي التي تعرفها دلتاي تأسيساً بالنسبة إلى تجربة الحياة، كما بالنسبة إلى التواصل مع الآخرين، تعود ثانية مع الفهم الهرمنوطقي. «والحقائق العامة» إنما هي ضرورية دائماً من أجل تحليل «عالم الاستثنائي»[٢].

=الواقعية للثقافات التي تخارج فيها الفعل المتجه نحو القيم للذوات التاريخية ـ ويمكن أيضاً لصدقية القيم أن تكون مستقلة عن مثل هذا التكون. عندما يجب أن يتم الاعتراف بذلك فإن المفهوم الذي أصبح كائناً للثقافة يتصرف بثنائية المعنى الترنسندتالي التجريبي التي انطلقت ديالكتيكياً من مفهوم هيجل عن الروح الموضوعي. وعلوم الثقافة تجد فعلياً موضوعاتها متأسسة أمامها. ومعاني الثقافة لأنساق القيم الصالحة تجريبياً انطلقت من الفعل الذي توجهه القيم. لقد تم امتصاص وبالتالي حفظ الإنجاز المتوسط ترنسندتالياً للذوات الفاعلة فيما توجهها القيم وذلك في الهيئة التجريبية للقيم الموروثة والمتحركة تاريخياً. لقد اندمج مع التاريخ أحد الأبعاد في مجال موضوع العلم الذي تخارج فيه منطقه من الوعي الترنسندتالي من خلال عقول الذوات العاملة، وتحديداً من خلال تموضع معنى يمكن له أن يتطلب صلاحية ما في شبكة من قيم منسوجة ترنسندتالياً. ولأن ريكرت لا يريد أن يتخلى عن تعينات الفلسفة الترنسندتالية؛ فإن هذه التعينات تتحطم دونما قصد بين يديه.

(١) المجلد السابع، ص ١٤١.

(٢) المجلد السابع، ص ١٤٣.

«هكذا يتكون في العمل الخاص بعلوم الروح.... حلقة من التجارب، الفهم وتمثلات العالم الروحي في مفاهيم عامة. وكل مرحلة من هذا العمل تمتلك وحدة داخلية في إدراكها للعالم الروحي، في الوقت الذي تتطور فيه المعرفة التاريخية لما هو مفرد، كما تتطور الحقائق العامة في علاقات متبادلة فيما بينها»[١].

بالنسبة إلى علوم الطبيعة تطرح حقيقة التقدم العلمي التساؤل الأساسي المنهجي: كيف يمكن الاعتراف بعلاقة كلية بمساعدة عدد نهائي من الوقائع المفردة المؤكدة. بالنسبة إلى علوم الروح فإن حقيقة التوسع النسقي لأفق تفهمنا لتعبيرات الحياة الخاصة والغريبة تطرح السؤال المنهجي الأساسي والمناسب: كيف يمكن أن يُدرَك ويُمثَّل معنى علاقة حياة مفردة في مقولات عامة لا محيد عنها؟

(١) المجلد السابع، ص ١٤٥.

٨ ـ التأمل الذاتي لعلوم الروح
نقد المعنى التاريخي

يتجه الفهم الهرمنوطيقي نحو سياق متوارث من المعاني. وهو يتميز عن فهم المعنى المونولوجي الذي تتطلبه جمل نظرية. ينبغي أن تسمى الجمل كلها نظرية Theoretisch ولا سيما تلك التي يُعبّر عنها في لغة مصاغة بشكل دقيق أو التي يمكن تحويلها إلى أقوال في مثل هذه اللغة، يتساوى في ذلك إن كانت المسألة تدور حول أقوال إضنابية أو حول جمل غنية المضمون تجريبياً. ويمكننا أيضاً أن نقول بأن الجمل النظرية إنما هي عناصر لغات «نقية». مثل هذه اللغات تكون تقديرية، سواء كانت فارغة أو مفسّرة. الأقوال المصاغة بإحكام تكون تحديداً منقاة من كل اللحظات التي لا تقع على مستوى العلاقات الرمزية. يتجلى ذلك في نظريات العلوم التجريبية في أنها يجب أن تكتفي بمطلب الفصل الصارم بين القضايا والحقائق: أما الإحكام التجريبي لاشتقاقاتها فيُراقَب لاحقاً على أساس قضايا التجربة التي تعبر عن نتيجة الملاحظات النسقية المستقلة عن النظرية. اللغات «النقية» تتطلب، مادام لها مرجعية تجريبية، الفصل المبدئي ما بين فهم العلاقات المنطقية وبين مراقبة الوقائع التجريبية. الملاحظة الخاضعة للمراقبة تتحدد من خلال إقصاء العلاقات الرمزية مثلما يتحدد المعنى المونولوجي من خلال إقصاء علاقات فعلية. هذا الحد يجري طمسه من قِبَل الفهم الهرمنوطيقي.

يصبح فهم المعنى إشكالياً بالمفهوم المنهجي، عندما تدور المسألة

كما هو الحال في علوم الروح حول نملك مضامين المعنى الموروثة: «المعنى» الذي يفترض أن يُشرح، له هنا دون أخذ اعتبار للتعبير الرمزي، حالة حقيقة ما هو موجود أمامنا تجريبياً. لا يستطيع فهم المعنى الهرمنوطيقي إطلاقاً أن يحلل إلى مدى بعيد بنية موضوع ما، ذلك أن كل ما هو محسوب سوف يُمحى. وإلا لكان عليه أن ينتقل إلى إعادة تأسيس، أي إلى فهم معنى العلاقات الشكلانية. إلى اللغة المصاغة بإحكام تعود قواعد التكون ما بعد اللغوية التي بمساعدتها نستطيع أن نعيد تأسيس كل قول ممكن في هذه اللغة، وهذا يعني إمكانية أن تنتج نفسها ذاتياً. ولأننا لا نستطيع التصرف بمثل قواعد التكون هذه بالنسبة إلى علاقات المعنى الموروثة، فإن هذه القواعد تطالب بتفهم معنى هرمنوطيقي يدرك العلاقات الرمزية على أنها فعلية. الهرمنوطيقيا هي في الوقت ذاته شكل التجربة والتحليل النحوي سواء بسواء.

لقد أشار بيرس إلى أن تطبيق القضايا النظرية على الحقيقة الفعلية إنما هو ممكن فقط ضمن الإطار الترنسندنتالي الذي يصوغ مسبقاً التجربة بطريقة محددة. النظريات المرتبطة بالعلوم التجريبية تتضمن معلومات حول الحقيقة الفعلية ضمن وجهة نظر تحكم تقني ممكن وضمن شروط قابلة للتحديد بصورة مستديمة زماناً ومكاناً. ما يناسب هذه الحقيقة لذلك هي تجربة مُعممة في دائرة وظائف الفعل الأداتي، تتجرد من كل المرجعيات الخاصة بتاريخ الحياة. إزاء هذه الظاهرات المنتجة تجريبياً تُمحى كل لحظات تجربة الحياة لصالح تأثير عام قابل للإعادة تحديداً بحسب الرغبة. هذه الموضعة المتعينة للحقيقة الفعلية تستخدم في دعم تجربة عيانية مشكلة ذاتياً، وتحديداً في دعم تكيفها السابق ترنسندنتالياً مع التعبيرات الكلية للغة نظرية لا تظهر فيها أسماء تخص الأفراد. تقوم مشكلة العلاقة بين العام والخاص على أن التجارب المفردة يجب أن توضع في توافق مع المقولات العامة تجريداً.

وبالعكس تماماً تسير الأمور بالنسبة إلى الفهم الهيرمنوطيقي، الذي يحيل تجربة الحياة الفردية بكل اتساعها إلى ملكيته، غير أنه يجب عليه أن يكيف المقولات العامة للغة طبقاً للأهداف المتجمعة حول مركزية الأنا. ولا تُطرح هنا مشكلة العلاقة بين العام والخاص بسبب تخلف عالم تجربة عياني خلف منطق الأقوال العامة، وإنما بسبب عدم مناسبة هذا المنطق لتجربة الحياة التي تجلت بصورة مستديمة في اللغة المتداولة. ليس التقدم الاستقرائي للعلوم التجريبية ـ التحليلية ممكناً إلا على أساس التقريب السابق ترنسندنتالياً للتجربة الممكنة من التعابير الكلية للغة النظرية. التقدم شبه الاستقرائي للعلوم الهيرمنوطيقية يقوم بالمقابل على الإنجاز النوعي للغة المتداولة، التي تمكن من إبلاغ أهمية المقولات العامة بصورة غير مباشرة في علاقة حياة عيانية. على هذا الأساس تتكيف في مسار التفسير لغة الهيرمنوطيقي لتجربة حياة متمركزة حول المعنى الفردي.

من الواضح أن اللغة المتداولة تمتلك بنية تسمح فعلياً بجعل ما هو فردي قابلاً للفهم في العلاقة الحوارية من خلال مقولات عامة. وعلى الفهم الهيرمنوطيقي أن يكون في خدمة هذه البنية المماثلة التي ترعى بصورة منهجية التجربة التواصلية اليومية لفهم الذات والآخر. تسمح الهيرمنوطيقا بداية بتحقق تكوّن طريقة عمل واضحة كلياً، عندما يكون بالإمكان شرح بنية اللغة المتداولة من الزاوية التي تتيح لها ما يمنعه تركيب لغة نقية: أن تجعل الفردي غير المعبر عنه قابلاً للإبلاغ بصورة غير مباشرة.

وأنا أجد الدلالة في مقدمة دلتاي «الأشكال الأساسية للفهم»[1].

---

(1) المجلد السابع، ص٢٠٧ وما بعد.

الفهم الهرمنوطيقي يتجه نحو ثلاث طبقات من تعبيرات الحياة: نحو تعبيرات لغوية، نحو أفعال، ونحو تعبيرات تجارب حية.

يمكن لعلاقة الحياة المبانية أن تحل بصورة كاملة محل التعبيرات اللغوية، وهي لا تتضمن من ثم «أية إشارة إلى خصائص الحياة التي انطلقت هذه التعبيرات من صميمها»[1] والتفسير الهرمنوطيقي هو في مثل هذه الحالات غير ضروري، لأن العلاقة الحوارية بين من يبلّغ وبين من يتلقى لا تكون معطاة إلا احتمالاً: «الحكم إنما هو الشيء ذاته، فمن ينطق به، هو ذاته من يفهمه؛ فهو ينتقل دونما تغير من خلال النقل من ملكية من ينطق به إلى ملكية من يفهمه»[2]. عندما تظهر تعبيرات لغوية في صورة مطلقة تجعل مضمونها مستقلاً عن موقف الإبلاغ «وباختلاف الأزمنة والأشخاص» عند ذلك يكون الفهم مونولوجيا. «وهو يتجه هنا نحو مضمون الفكر دونما شيء آخر» على أن هذا المضمون إنما هو مماثل لذاته في كل علاقة، وهكذا يكون الفهم أكثر اكتمالاً مما هو عليه الأمر بالاستناد إلى التعبيرات الأخرى للحياة كلها»[3]. فقط أقوال لغة نقية يمكن أن تفهم بهذا المعنى بشكل كامل. ومن جهة اخرىكلما كانت التعبيرات اللغوية ملازمة لعلاقة حياة عيانية كلما ازدادت أهمية موقعها في علاقة معينة حوارياً: «والنقل» لا يبقى خارجياً بالنسبة إلى مضمون التعبير. أما الفهم الكامل فيتعرض إلى الالتباس، لأن تفهماً عاماً حول معنى غير متغير لم يعد قائماً.

اللغة تصبح غير منقاة من خلال أن ما هو مغاير يتغلغل في ثنايا العلاقات المنطقية الشفافة. في التعبير اللغوي يختلط بصورة غير مباشرة شيء ما «من الخلفية المعتمة وحجاب الحياة الروحية»: التي لا يمكن

---

(1) المجلد السابع، ص٢٠٦.

(2) المجلد السابع، ص٢٠٥.

(3) المجلد السابع، ص٢٠٦.

استقبالها في المضمون المعلن؛ لذلك فهي تحتاج إلى التفسير بالنسبة إلى الآخر. وهنا تأخذ الهرمنوطيقا حقها. فهي تفك لغز ما يبقى غريباً تحديداً بين الذوات المتكلمة في وسط تفهمها، لأن ذلك يمكن أن يُبلغ فقط بصورة غير مباشرة: «كان يمكن للتفسير ألا يكون ممكناً، لو كانت تعبيرات الحياة غريبة بالكامل. ولكان غير ضروري لو كان فيها ما هو غريب. «الهرمنوطيقا» تقف بين هذين التناقضين الحادين. وهي مطلوبة في كل مكان حيث يكون شيءٌ ما غريباً ويريد أن يستحوذ على فن الفهم»[1]. الحوار في اللغة المتداولة يتحرك في المنتصف بين المونولوج وبين استحالة التواصل اللغوي إجمالاً. وفي هذا الحوار يتم التعبير بصورة مستديمة عن علاقات الحياة. وهذه بدورها غير قادرة على الإبلاغ المباشر بسبب معناها الفردي، ويجب أن يتم تملكها لهذا السبب من قبل شريك المحادثة على أنه غريب هرمنوطيقياً أي على طريق تفسير من نوجه إليه الإبلاغ. ذلك أن استخدام اللغة الحواري يتطلب دائماً فهماً هرمنوطيقياً، ينجلي في التناقض الأساسي بين التموضع اللغوي لعلاقة حياة وبين هذه العلاقة ذاتها. إلى أي مدى يمكن أن يترسخ تعبير لغوي لموقف ما ويندفع بما هو نوعي فيه إلى العرض، تبقى هوة بين التعبير وبين ما هو مقصود من مرجعيات الحياة الفردية، هوة يجب أن تُردم في كل مرة من خلال التفسير.

لقد تم تسهيل قضية التفسير بأن المعاني لم تعد تتموضع في بعد اللغة وإنما في لفظية إضافية على مستوى الأفعال. والأفعال تكوّن الطبقة الثانية من تعبيرات الحياة التي يتجه نحوها الفهم. ودلتاي يُبقي الفعل الهادف نصب عينيه؛ وهو يوجد ضمن المعايير التي يتوجه إليها من يقوم بالفعل. والفعل التواصلي الذي يأخذ شكل التفاعل على أساس

---

(١) المجلد السابع، ص٢٢٥.

توقعات السلوك التبادلية «لا ينطلق من قصد الإبلاغ»، غير أن «إرجاع الحدث إلى الروحي الذي يعبر عن ذاته فيه، إنما هي مسألة نظامية، وتسمح بافتراضات احتمالية حول هذا الروحي»[1] التفاعل المتوسط رمزياً إنما هو أحد أشكال العرض مثل التواصل اللغوي، ويبدو أنه توجد معاني بمكن لها أن تُنقل من وسط Medium إلى آخر. قابلية تحول المعنى هذه من جمل إلى أفعال ومن أفعال إلى جمل تسمح بتفسيرات متبادلة. بالنسبة إلى الفعل التواصلي يصح مثلما يصح بالنسبة إلى التواصل اللغوي. في هذا الفعل التواصلي لا يمكن لسياق تاريخ حياة مفردن ومحافظ عليه من خلال هوية الأنا أن يصل غير منكسر إلى التعبير. مرة ثانية تظهر هذه الهوة التي يشدد دلتاي عليها:

«يؤدي الفعل من خلال قوة دافع له قدرة الحسم في الحياة إلى النظرة الأحادية. وكيفما يمكن أن يُفكر فيه فإنه لا يعبر إلا عن جزء من جوهرنا. الإمكانات التي وجدَت في هذا الجوهر معرضة إلى الإفناء من خلاله. وهكذا يتحرر الفعل من خلفية علاقة الحياة. ودونما شرح للكيفية التي تترابط فيه؛ ظروف، هدف، وسيلة وعلاقة الحياة فإنه لن يسمح بتعين متعدد الجوانب للداخل الذي انطلق منه هو ذاته أصلاً»[2].

تحتاج الأفعال أيضاً إلى الكشف الهرمنوطيقي لأن الذات غير القابلة للاستبدال في الأفعال التي تتبع معايير عامة يمكن أن تعبر عن نفسها مباشرةً بصورة أقل مما في المقولات العامة للتفاهم المرتبط باللغة المتداولة. ولأن علاقات الحياة الفردية لا تتجسد في لغة ولا في أفعال دونما انكسار، فمن الممكن أن يساه فهم الذات التي يمكن أن تؤخذ دونما توسط بالكلمة وتتماهى دونما توسط أيضاً مع أفعالها المعلنة. الهرمنوطيقا كما الفن لكي تجعل الإبلاغات Mitteilungen غير المباشرة

(١) المجلد السابع، ص٢٠٦.

(٢) المصدر السابق.

قابلة للفهم، تماثل تماماً المسافة التي يجب أن تحافظ عليها الذات بين ذاتها كذات هوية علاقة خاصة بتاريخ الحياة وبين تموضعاتها وأن تعبر عنها في الوقت ذاته ـ عند عقوبة التشيء من قبل المرسل.

الطبقة الثالثة من تعبيرات الحياة التي يتجه نحوها الفهم تعين البعد الذي تصبح فيه علاقة الأنا شفافةً بتموضعاتها اللغوية وخارج اللغوية. دلتاي يتحدث عن تعبير التجربة. وهو يدرج ضمن ذلك قبل كل شيء ظاهرات التعبير السايكولوجية المشدودة إلى أرضية ترجيع الجسد البشري: المحاكاتية، الفيزيولوجية، الحركية ـ والاستجابات القريبة من الجسد للاحمرار والشحوب، التصلب، النظرة القلقة، الاسترخاء، الضحك والبكاء. بالنسبة إلى هذه الاستجابة اقترح «بلسنر» سائراً على خطى دلتاي، هرمنوطيقا التعبير غير اللغوي وصاغها في مبادئها الأساسية[1]. دلتاي لا يولي اهتماماً للسايكولوجيا، وإنما لهرمنوطيقا التعبير البشري. تعبير التجربة يُفهَم هرمنوطيقياً على أنه تحديداً إشارة بالنسبة إلى المقاصد غير المنطوقة وإلى العلاقة غير المعبر عنها للأنا I w Z في تموضعاتها. لذلك لا يظهر التعبير عن التجربة الحية في جمل أو أفعال على مستوى ما. فمن جهة يكون أقرب إلى علاقة الحياة التلقائية من التعبيرات الرمزية للغة المتداولة وللفعل التواصلي: وهو يعود دونما لبس إلى عضوية محددة في موقف غير قابل للإعادة. من جهة ثانية يفتقد التعبير اللغوي مضموناً إدراكياً يمكن تفسيره بصورة كاملة في جمل أو أفعال.

«هناك علاقة خاصة بين التعبير، الحياة التي ينطلق منها، وبين الفهم الذي ينتجه هذا التعبير. يمكن للتعبير أن يحتوي تحديداً العلاقة الروحية أكثر مما يمكن أن يلحظه أي استبطان... ما يوجد في الوقت ذاته في

---

(١) هـ بلسنر: الضحك والبكاء بيرن ١٩٦١؛ أكثر من ذلك حول هرمنوطيقا التعبير غير اللغوي، محاضرة في المؤتمر الثامن حول الفلسفة الألمانية في هايدلبرغ ١٩٦٦.

طبيعة تعبير التجربة أن العلاقة بينه وبين ما هو روحي، الذي يعبر فيه عنه يمكن أن يوضع أساساً للفهم بتحفظٍ شديدٍ فقط. وهذا لا يقع تحت إن كان الحكم صحيحاً أو لا، وإنما تحت صدقه أو لا صدقه. ذلك لأن التمويه، الكذب والخداع كلها تكسر هنا العلاقة بين التعبير وبين الروحي المعبر عنه»[1]

ضمن وجهة النظر الهرمنوطيقية يصلح تعبير التجربة الذي يبقى ملازماً بصورة وطيدة لعلاقة الحياة، ولذلك يتوصل إلى درجة ضئيلة من الموضعة أقل من أية رمزية أخرى بالنسبة إلى إشارات حول الأهمية التي تأخذها الذات نفسها في كل مرة في سياق أفعالها وحواراتها، أو التي تطالب بأخذها. لأن هوية أنا ما تتجلى بدون توسط في المقولات العامة أو المعايير العامة لتعبيرات حياتها، لأنها تبلغ ذاتها بصورة غير مباشرة، أي أنها تدخل في الظاهرة، لذلك فإن بُعد الوجود والظاهر، أو الجوهر والظاهرة ينتمي إلى العرض الرمزي. في هذا البعد تستطيع تعبيرات التجربة أن تشير إلى معنى كامن أعراضياً في العلاقات مع الإبلاغات المعلنة: فهي تستطيع أن تشرعن وتمنح القوة، كما تستطيع أن تدحض وتنكر وأن تجعل الانكسارات الساخرة أكثر وضوحاً، وأن تنزع القناع عن التمويهات، وأن تشير إلى تعميات. والتعبير يخدم بالعلاقة مع الكلمات والأفعال كدليل لتبيان مدى الجدية في أن نعرف إن كانت الذات المبلغة تعرف نفسها أم تخدع الآخرين، وإلى أية درجة تريد أو يسمح لها في أن تتطابق مع تعبيرات الحياة الراهنة، ثم ما هو عرض طيف ما هو مقصود وما هو مخبأ أو ما المعنى النقيض المطلوب.

بنية اللغة المتداولة، التي تناسب الإنجاز الخاص للفهم الهرمنوطيقي، تصبح بدايةً قابلة للإدراك عندما تأخذ بعين الاعتبار تكامل

---

(١) المجلد السابع، ص٢٠٦.

طبقات تعبيرات الحياة الثلاث في براكسيس الحياة اليومية. في إطار عوالم الحياة الاجتماعية لا يكون التواصل في اللغة المتداولة معزولاً إطلاقاً عن التفاعلات المتضامنة فيما بينها ولا عن تعبيرات الحياة المصاحبة أو المتبادلة. والتفاهم حول رموز لغوية يخضع إلى المراقبة المستمرة من خلال الدخول الفعلي للأفعال المتوقعة في السياق؛ على أن الأفعال من جانبها يمكن أن تفسر من خلال إبلاغ لغوي لدى إجماع مختل. معنى الرموز اللغوية يمكن أن يُشرح من خلال التدخل في التفاعلات المكيفة. فاللغة والفعل يفسران بعضهما البعض تبادلياً: وهذا هو التصور الذي أطلقه «فينغنشتاين» تحت اسم اللعب اللغوي[1]. يمكن لديالكتيك العام والفردي الذي أصبح ممكناً في المشاركة بين الفعل والتكلم أن يعتمد في ذلك على الأقوال العفوية المرافقة للتعبيرات القريبة من الجسد، وأن تُصحح طبقاً لها. مع تعبير التجربة الحية يتلازم استنباط هوية الأنا التي تؤكد ذاتها في رموز وفي إبلاغات غير مباشرة مقابل عدم المناسبة الضرورية للإبلاغات المعلنة. واللغة المتداولة لا تتبع تركيب لغة نقية، وهي تصبح كاملة فقط من خلال تمفصلها مع التفاعلات ومع أشكال التعبير الجسدي. وعلم النحو الخاص بالألعاب اللغوية بمعنى براكسيس حياة كامل لا ينظم فقط ترابط الرموز وإنما وفي الوقت ذاته تفسير الرموز اللغوية من خلال الأفعال والتعابير. وتتميز «اللغة النقية» بكونها يمكن أن تتحدد من خلال قواعد تأسيس ميتالغوية، وهذا يعني انها تشرح بوسائل رمزية وافية أما اللغة الطبيعية بالمقابل فتتخلص من إعادة التأسيس الصارمة شكلانياً وبالتالي من لغوية الداخل، لأنها قابلة للتفسير من خلال ما هو غير لغوي.

---

(١) هابرماس: منطق العلوم الاجتماعية، توبنغن ١٩٦٧، ص١٢٤ وما بعد.

ما هو نوعي في اللغة المتداولة يقع في هذه التأملية Reflexivitat ، ونستطيع أن نقول انطلاقاً من وجهة نظر اللغة الشكلانية بأن اللغة المتداولة لها ميتالغوية خاصة بها. وهي تكتسب هذه الوظيفة الفريدة من خلال أنها تستطيع أن تستقبل في بُعدها الخاص تعبيرات حياة غير تلفيظية من شأنها ذاتها أن تفسر هذه اللغة. نستطيع أن نتحدث عن أفعال وأن نصفها، ونستطيع أن نسمي تعبيرات، كما نستطيع أن نحيل اللغة ذاتها إلى وسط Medium تعبيرات التجربة الحية: سواء أكان ذلك نطقياً أي من حيث أننا نستثمر القدرة التعبيرية لفعل التصويت، أم كان ذلك أسلوبياً من حيث أننا نعرض في اللغة ذاتها علاقة الذات بتموضعاتها اللغوية. كل لغة متداولة تسمح بالإشارات التأملية بما هو غير منطوق. هنالك مقولات كثيرة من إشارات هذا النوع أصبحت اصطلاحية، إما في أنساق ضمنية مثل النكتة والشعر أو في أشكال لغوية أسلوبية مثل الاستخدام اللغوي الساخر أو الكابح أو المقلد أو في أشكال لغوية ثابتة كما في السؤال الخطابي أو في التورية أو ما إلى غير ذلك.

في هذه الحالات فقط يثبت الإنجاز الذي تحققه اللغة المتداولة بصورة دائمة في المبدأ: وتحديداً تفسير ذاتها وهي مدينة بهذا الإنجاز إلى العلاقة المتممة لأشكال التعبير غير التلفيظية للفعل والتعبير، التي يمكن أن تعبر عن نفسها ثانية في وسط اللغة ذاتها. واللغة الطبيعية تبقى متشظية دونما التموضعات غير اللغوية المتممة. غير أنها تستطيع أن تستدعي الحضور المحتمل للمتممات المنتقدة حيث توجد فيها العلاقة التأملية لذاتها نفسها: وهي تستطيع أن تفسر ذاتها لغوياً في الالتفاف عبر بديل لغوي. مهمة الهرمنوطيقا هي فك رموز هذا التفسير الذاتي. والمفسر لا يستطيع أن يزعم يقينية عيانية أثناء التعامل مع هذه القضية. ذلك لأن «البرهان» بالنسبة إلى الاستنباطات لا يمكن الإتيان به إلا إذا

كنا نستطيع إعادة نقل نص متوارث في كل مرة إلى براكسيس الحياة المعاصر الذي أكملته فعلياً كل من الكتابة والخطابة:

«مطلب فولف بأن أفكار الكاتب يجب أن تكتشف برؤية ضرورية من خلال الفن الهرمنوطيقي، إنما هو غير قابل للتحقق في نقد النص أو في التفهم اللغوي. ترتبط علاقة الأفكار، خصوصية الإشارات بإدراك طريقة الترابطات الفردية. على أن أخذ ذلك بعين الاعتبار.... إنما هو مسألة تنبؤية ولا تنتج يقيناً عيانياً»[١].

بطبيعة الحال لا تبقى النبوءة التي تقتفي أثر الإبلاغ غير المباشر للغة في مضامينها المعلنة بلا رقابة من خلال «المقارنة»: «النبوءة والمقارنة ترتبط ببعضها البعض فيما هو غير مختلف زمنياً. وليس بإمكاننا أن نستغني عن المقارنة بالعودة إلى ما هو فردي»[٢].

يمكن للتعبير أن يضلل النبوءة في العلاقة المنهجية، لأن أساليب العمل الهرمنوطيقية التي تكونت في علوم الروح ينبغي أن تنزع من المعنى الفردي مظهر اللاعقلانية ومن تملك مضامين المعاني الموروثة وتهمة مجرد الاعتباطية. ومع ذلك فإن هذه الإجراءات ليست ملزمة بالطريقة ذاتها مثل أساليب العمل التحليلية ـ التجريبية. وهي تتحرك تحديداً من وجهة نظر المنطق في حلقة لا محيد عنها. ما يماثل منطق البحث الذي عينه بيرس من خلال علاقة أشكال الاستخلاص الثلاثة، إنما هو تقدم شبه استقرائي في العلوم الهرمنوطيقية.

«ذلك التقدم الذي يتواصل من إدراك أجزاء غير محددة ـ محددة إلى محاولة إدراك المعنى الكلي بالتناوب مع محاولة تعيين أجزاء أكثر رسوخاً من هذا المعنى. وحيث يسيطر الإخفاق ولا يمكن فهم الأجزاء

---

(١) المجلد السابع، ص٢٢٦.

(٢) المصدر السابق.

المفردة. وهذا يُلزم من ثم تحديد جديد للمعنى يجعله كافياً. هذه المحاولة تسير إلى الأمام إلى أن يستنفد المعنى بكامله»[1].

يُكتسَب الإطار المقولاتي الذي تتحرك ضمنه تحليلات علوم الروح في كل مرة عن طريق تكون مفهوم دائري:

«في كل مرة عندما يأخذ التفكير العلمي على عاتقه تحقيق تكون المفهوم، يشترط تعيين السمات المميزة التي تكوّن هذا المفهوم والتثبت من الوقائع التي ينبغي أن تُستجمَع فيه. التثبت من هذه الوقائع واختبارها يتطلبان سمات يمكن على أساسها أن يترسخ انحيازها إلى فضاء المفهوم. ومن أجل أن أعين مفهوم الشعرية علي أن انتزعه من تلك الوقائع التي تصنع فضاء هذا المفهوم، ومن أجل أن أتأكد من الأعمال التي تنتمي إلى الشعر علي ان امتلك سمة أتعرف بواسطتها إن كان هذا العمل شعرياً أم لا. هذه العلاقة هي الصفة الأكثر عمومية لبنية علوم الروح»[2].

المفاهيم النظرية وأنساق الدلالات ليست سوى تأكيدات تفاهم مسبق ناجح استراتيجياً يُثْبَت من أجل أهداف المقارنة التحليلية مرحلياً.

لقد أشير إلى الاستحالة الخاصة لأساليب عمل علوم الروح بوصفها حلقة هرمنوطيقية. لكن عندما يدرك المرء هذه المشكلة فقط ضمن وجهة النظر المنطقية، كما يوصي بذلك المصطلح، فليس من شأن الصواب المنهجي أن يجعل هذه المخالفة الشكلية معقولة حقيقةً: ما الذي يجعل هذه الحلقة الهرمنوطيقية هكذا «خصبة» وما الذي يميزها عن حلقة مثقلة بالأخطاء؟ دائرياً بالمعنى السيئ يضلل براكسيس التفسير وتكون المفهوم الهرمنوطيقي، عندما تدور المسألة إما حصرياً حول تحليل ألسني أو حول تحليل تجريبي محض. يستخدم تحليل العلاقات

---

(1) المجلد السابع، ص٢٢٧.

(2) المصدر السابق، ص١٥٣.

بين الرموز المنظمة نسقياً الأقوال الميتالغوية حول لغة موضوع ما. عندما تظهر فيه قضية الهرمنوطيقا عندئذٍ سيكون من الصعب أن نرى لماذا ينبغي أن يبقى المستويين اللغويين الاثنين غير منفصولين ولماذا لا ينبغي أن يتفادى تعيناً متبادلاً دائرياً بين المفاهيم التحليلية وبين الموضوعات اللغوية. من جهة ثانية عندما لا يمكن إدراك موضوعات الفهم الهرمنوطيقي كموضوعات لغوية وإنما كمعطيات تجربة، عند ذلك لابد من أن تقوم بين المستوى النظري وبين المعطيات، علاقة ليست إشكالية ضمن وجهات النظر المنطقية. وتنتج عن الحلقة الظاهرية أن موضوعات علوم الروح تتمتع بحالة خاصة مزدوجة: مضامين المعنى المتوارثة والمتموضعة في كلمات أو في أفعال والتي يتجه نحوها الفهم الهرمنوطيقي إنما هي رموز وحقائق سواء بسواء. ولذلك فإن الفهم يجب أن يربط التحليل الألسني مع التجربة. ودونما هذا القسر للتركيب الخاص يبقى التقدم الدائري لسيرورات التفسير أسيراً وسط حلقة سيئة.

يرتبط تفسير نص ما بعلاقة متبادلة ما بين تفسير «الأجزاء من خلال «كل» مفهوم سابقاً بصورة واسعة تحديداً وبين تصحيح هذا المفهوم السابق من خلال الأجزاء الملحقة به. بطبيعة الحال يمكن لقوة معدّلة من هذه الأجزاء أن تعود وتؤثر على الكل الذي تم الحكم عليه مسبقاً والذي على خلفيته يمكن أن تُفسَّر هذه الأجزاء، لأنه قد تم تفسيرها بصورة مستقلة عن هذا الاستباق الهرمنوطيقي. ومن الأكيد أن للتفهيم الشامل لكامل النص أهمية ترسيمة تفسير متغير، تُلحَق بها عناصر تفصيلية من أجل أن تجعلها أكثر وضوحاً. غير أن هذه الترسيمة يمكن أن تشرح العناصر المدركة ضمنها فقط بالقدر الذي تُصحَح فيه هي ذاتها طبقاً لهذه «المعطيات». والعناصر لا تتصرف إزاء ترسيمة الحدود مثل حقائق لنظريات ولا مثل تعبيرات خاصة بلغة موضوع للتعبيرات المُفسِرة لما بعد اللغة Metasprache. الاثنان، المفسِّر والمفسَّر ينتميان إلى النسق اللغوي

ذاته. لذلك لا يفترض دلتاي بينهما علاقة مراحل (مثل العلاقة بين الحقائق والنظريات بين لغة الموضوع والميتالغة) وإنما علاقة بين جزء وكل على المفسر أن يتعلم الحديث في اللغة التي يريد أن يفسرها. وبهذا الشأن يستطيع أن يعتمد فقط على تأملية اللغة المتداولة. وهي تقوم كما أشير على أن «علم النحو» الخاص باللغة المتداولة لا يرسخ فقط علاقات لها صلة بداخليات اللغة، وإنما العلاقة التواصلية للجمل، للأفعال وللتجارب جملةً، وهذا يعني أنه ينظم براكسيس حياة متجذرة بين الناس. هذا التمفصل بين اللغة والبراكسيس يجعلنا ندرك لماذا لا يمكن تسمية الحركة الهرمنوطيقية المدعومة، دائرية بالمعنى المنطقي. العلاقة بين ترسيمة التفسير وبين العناصر المدركة ضمنها تعرض نفسها بالنسبة إلى المفسر كعلاقة باطنية للغة تخضع فقط لقواعد النحو، في ذاتها تتجلى علاقة حياة في الوقت ذاته تمثل معنىً فردياً متمظهراً في مقولات عامة ليست غير متشظية. وإلى هذا الحد يكشف التحليل اللغوي المضمون التجريبي لتجربة حياة مبلغة بصورة غير مباشرة.

لا تسمح العلاقات الرمزية التي يتجه نحوها الفهم الهرمنوطيقي بإرجاعها إلى العناصر المكونة للغة محددة بصورة كاملة من خلال قواعد تكون ما بعد لغوية. لذلك لا يمكن أن يأخذ تفسيرها شكل إعادة تكون ملزم تحليلياً من خلال استخدام قواعد عامة ـ كذلك لا يجوز قياسها على مثل هذا النموذج. في نسق مفتوح للغة المتداولة، يخدم في الوقت ذاته بوصفه، ما بعد لغة لذاتها، نختار بالنسبة إلى كل بداية تفسير ترسيمة تفسير موقت يستبق من البداية نتيجة حدث التفسير بكامله. وإلى المدى الذي يكون فيه التفسير تحليلاً ألسنياً، لا يكون لهذا الاستباق أي مضمون تجريبي بالمعنى الصارم. ومن جهة ثانية يكون له حالة افتراضية ويحتاج بصورة أكيدة إلى الضمانة، وفيه يتجلى بأن التفسير يأخذ مهمة تحليل تجريبي. ربط الهرمنوطيقا باللغة المتداولة

المندمجة من جهتها مع البراكسيس يشرح السمة المزدوجة للطريقة التي تكشف المضمون التجريبي لعلاقات الحياة المفردنة في العلاقات المنحوبة. وتنظيم الرموز المعطاة في إطارات المرجعية المختارة، أي حدث التطبيق إنما هو انكشاف المادة وفي الوقت ذاته تجريب مفتاح الشفرة على المادة: أي التحليل الألسني ومراقبة التجربة في واحد. دلتاي يدعو هذا الربط «بالصعوبة المركزية لكل فن التفسير».

«ينبغي أن تُفهم كلية الأثر الفني من الكلمات المفردة ومن ترابطاتها بعضها بالبعض الآخر، ومع ذلك فإن التفهم الكامل للجزء يشترط تفهم الكل. هذه الحلقة تتكرر في علاقة الأثر الفني المفرد ببنية الروح وبتطور مبدعه، فهو يعود ثانية في علاقة هذا الأثر المفرد مع جنسه الأدبي»[1].

عندما تنحل الحلقة الهرمنوطيقية من خلال برهان التكامل الخاص بين اللغة والبراكسيس، وتمفصل مطابق بين التحليل الألسني والتجربة، عند ذلك لا يعود هناك منطقياً مجال للقلق: وفي الوقت ذاته تصبح دليلاً بالنسبة إلى مرجعية الحياة العملية للهرمنوطيقا بصورة مباشرة. في «عمل الحياة المكوِّن للأفكار»[2] تتجذر الهرمنوطيقا إلى المدى الذي يكون فيه بقاء الأفراد المندمجين اجتماعياً مشدوداً إلى مشاركة بين الذوات ومرتبطة بالتفاهم.

«يتنامى الفهم تحديداً في مصالح الحياة العملية. هنا يكون الأفراد معتمدين على التواصل فيما بينهم. يجب أن يفهم بعضهم بعضاً تبادلياً. والواحد يجب أن يعرف ماذا يريد الآخر. وهكذا تنشأ بدايةُ الأشكال الأساسية للفهم... ضمن مثل هذه الصورة الأساسية أستطيع أن أفهم معنى تعبير مفرد من الحياة»[3].

---

(١) المجلد الخامس ص ٣٣٠.

(٢) المحل السابع، ص١٣٦.

(٣) المجلد السابع، ص٢٠٧.

في أثناء ذلك يكون تعبير الحياة المفرد مثبتاً بوقت واحد في علاقة حياة فردية ومعبراً عنه بلغة لها صلاحية المشاركة بين الذوات. والأشكال الأساسية للفهم تشترط لذلك ضمنا الأشكال العليا: وهذه تتجه هومنوطيقيا نحو إدراك سياق، ويصبح المبدأ الفردي مفهوماً من صميمه. في حالة نموذج المترجم يصبح من الممكن إدراك علاقة حياة الهرمنوطيقا ومصلحتها التي توجه المعرفة:

«يكون الانتقال من الأشكال الأساسية للفهم إلى الأشكال العليا مترسخاً في الأشكال الأساسية. كلما كانت المسافة الداخلية أكثر اتساعاً بين تعبير حياة معطى وبين من يفهم هذا التعبير، كلما كان الباب مفتوحاً أكثر لنشوء التردد unsicherheit . وقد تتم محاولات لإزالة هذا التردد. على أن الانتقال الأول إلى الأشكال العليا للفهم ينشأ من أن الفهم ينطلق من العلاقة الطبيعية لتعبير الحياة ومن الروحي الذي يعبر عن نفسه فيها. عندما تظهر صعوبة داخلية في نتيجة الفهم أو يظهر تناقض مع ما هو معروف، عند ذلك يقاد من يفهم إلى الاختبار. وهو يتذكر الحالات التي لم تتحقق فيها العلاقة الطبيعية لتعبير الحياة وللأعماق. مثل هذا الانحراف موجود في الحالات عندما ننتزع فيها حالاتنا الداخلية، أفكارنا ومقاصدنا من خلال موقف غير جذري أو من نظرة من هو غير كفء من خلال الصمت. هنا فقط يفسر خطأ غياب تعبير حياة واضح من قبل المراقب. ولكن في حالات غير قليلة علينا أن نحسب حساب وجود ما يتجاوز القصد بخداعنا. القسمات، الحركات والكلمات تقع في تناقض مع الأعماق. وهكذا تنشأ المهمة بأسلوب مختلف بأن نستجلب تعبيرات حياة أخرى أو أن نعود إلى العلاقة الكاملة للحياة لكي نصل إلى قرار حاسم حول شكوكنا»[١].

---

(١) المجلد السابع، ص٢١٠.

تشابه وظيفة الفهم في براكسيس الحياة الأهمية التي برهنها بيرس بالنسبة إلى البحث التجريبي ـ التحليلي. ومقولتا الاستقصاء كلاهما دخلتا في نسق الأفعال: والمقولتان انطلقتا من اختلالات روتين ما هو عام: سواء أكان ذلك مع الطبيعة أم كان لدى أشخاص آخرين، والاثنتان ترميان إلى إزالة الشك وإلى إعادة إنتاج أساليب في السلوك غير إشكالية. على أن هذه الإشكالية تنشأ من التوقعات المخيبة للآمال، ولكن في حالة ان يكون المعيار بالنسبة إلى خيبة الأمل بمثابة إخفاق فعل عقلاني هادف محكوم بالنجاح، وفي حالة أخرى يكون اختلال إجماع ما وبالتالي عدم توافق توقعات متبادلة بين ذاتين متفاعلتين على أقل تقدير. في مقابل ذلك تختلف المقاصد لكل من وجهتي البحث الاثنتين: هناك يجب أن تعوض مبادئ السلوك التي أخفقت إزاء الواقعية، من خلال قواعد تقنية موثوقة، وهنا ينبغي أن تُفسَّر تعبيرات الحياة، التي هي غير مفهومة والتي تحاصر توقعات السلوك التبادلية. وفي الوقت الذي ترفع فيه التجربة مراقبات نجاح الحياة اليومية بالنسبة إلى قواعد الفعل الأداتي إلى شكل منهجي للاختبار، تكون الهرمنوطقيا هي الشكل العلمي لإنجازات الحياة اليومية التفسيرية: «لقد طور كل من التفسير والنقد بصورة مستمرة وسائل مساعدة جديدة أثناء مسيرتهما التاريخية لحل مهمتهما مثلما طور البحث الخاص بالعلوم الطبيعية صيغاً جديدة ومضبوطة في مجال التجربة»[(١)].

هناك ما هو مشترك بين المساءلة الهرمنوطيقية للنصوص وبين «مساءلة الطبيعة في التجربة». في الحالتين هنالك مطالبة بالمهارة المكتسبة، التي تسير ضمن القواعد العامة. إبان ذلك تبقى السيطرة على

(١) السجلد السابع، ص٢١٧.

الفن الهرمنوطيقي في أعلى درجاتها ملازمة «للمهارة الشخصية» بوصفها السيطرة على عمليات التباس[1].

العلوم الهرمنوطيقية إنما هي مختزنة في التفاعلات المتوسطة المرتبطة في اللغة المتداولة، مثلما أن العلوم التجريبية ـ التحليلية مختزنة في دائرة وظائف الفعل الأداتي. وكلاهما يسلسان القياد إلى المصالح المعرفية المتجذرة في علاقات حياة الفعل التواصلي والفعل الأداتي. في الوقت الذي تكون فيه الطريقة التجريبية ـ التحليلية قد اتجهت نحو كشف الحقيقة الفعلية ضمن وجهة النظر الترنسندنتالية للتحكم التقني الممكن، ونحو الإدراك، فإن الطرق الهرمنوطيقية تنطلق جاهدةً كي تضمن مشاركة التفهم في التواصل المرتبط باللغة المتداولة وفي الفعل ضمن معايير عامة. والفهم الهرمنوطيقي إنما هو طبقاً لبنيته متجه لكي يؤكد ضمن الموروثات الثقافية تفهماً ذاتياً ممكناً بوجهه الفعل للأفراد والجماعات، وتفهماً متبادلاً غريباً لأفرادٍ آخرين وجماعات أخرى. وهو يمكن من الحصول على شكل الإجماع اللاقسري، ونوع المشاركة المنكسرة بين الذوات التي يتعلق بها الفعل التواصلي. هذا الفهم يزيل أخطار انكسار التواصل في التوجهين الاثنين. سواء أكان ذلك في الاتجاه العمودي لتاريخ الحياة الفردية الخاصة ولتاريخ التراث الجماعي الذي ينتمي الفرد إليه، أم كان في الاتجاه الأفقي للمتوسط ما بين موروثات أفراد مختلفين وجماعات وثقافات مختلفة. عندما تتفكك تيارات التواصل هذه، وتتصلب أو تنهار مشاركة التفهم بين الذوات، فإن شرط الاستمرار في الحياة يتعرض إلى الخطر، ذلك الشرط الذي هو أساسي تماماً مثل الشرط المتمم لنجاح الفعل الأداتي. وتحديداً إمكانية توحيد لا قسري واعتراف خالٍ من القوة. لأن ذلك هو شرط

(١) المجلد الخامس، ص٣٢٠.

البراكسيس، فإننا ندعو المصلحة التي توجه المعرفة في علوم الروح «عملية Praktisch». وهي تختلف عن مصلحة المعرفة الخاصة بالتقنية من خلال أنها ليست متجهة نحو إدراك الحقيقة الفعلية المموضعة، وإنما نحو حفظ مشاركة التفهم بين الذوات، حيث يمكن أن تتجلى الحقيقة الفعلية بادئ ذي بدء في أفقها.

لا يمكن استنباط مرجعية الحياة العملية للهرمنوطيقا فقط من بنية الفهم ذاته. وقد نشأت علوم الروح من مقولات معرفة المهن التي تضفي النسقية على التفسير وصولاً إلى المهارة. لقد انطلق علم الحقوق من الأحكام الرومانية كما انطلقت النظرية الكلاسيكية عن السياسة من المباحثات ومن الخطب ومن المواطنين في دولة المدينة القديمة. لم تتطور أنظمة علوم الروح من الأنظمة المرتبطة بالحرف اليدوية أو بتلك الأنواع من المهن الأخرى التي تتطلبها المعرفة التقنية، وإنما من مجالات الفعل المتخصصة التي تتطلب ذكاءً عملياً:

«في الوقت.... الذي انتظمت فيه بصورة مستديمة وبشكل كبير أنواع المهن ضمن المجتمع، وتطورت فيه الدراسة التقنية للأهداف النظرية ذاتها بصورة مستديمة واحتوتها في ذاتها: تغلغلت هذه النظريات عميقاً في كيان المجتمع إنطلاقاً من حاجتها العملية... لم يتحقق اختيار العلوم المفردة للمجتمع من خلال لمسة فنية للذهن النظري الذي كان يمكن أن يأخذ على عاتقه حل مشكلة حقيقة العالم التاريخي - الاجتماعي من خلال تحليل منهجي لموضوع قادر على الاستقصاء: الحياة ذاتها جلبت معها الحل»[1].

مصلحة المعرفة العملية التي تتحكم بتاريخ نشوء علوم الروح تُعين أيضاً علاقة استخدام المعرفة الهرمنوطيقية. في النصف الثاني من القرن

---

(١) مقدمة في علوم الروح، المجلد الأول ص٣٨ وما بعد.

التاسع عشر، ولاسيما بعد أن تكون ناموس علوم الروح، أصبح أثرها الراجع بالغ الوضوح على التفهم الذاتي الذي يوجهه الفعل باتجاه الجمهور المثقف. فعلماء اللغة والمؤرخون يعينون الجهة التي يتم فيها تملك الإرث الثقافي، والتكون المتواصل في الوعي العملي للطبقات البورجوازية المثقفة: «الحياة وتجربة الحياة تمثلان الينابيع النقية والمتدفقة بصورة مستديمة لتفهم العالم الاجتماعي ـ التاريخي... فقط بتأثير رد الفعل على الحياة والمجتمع تتوصل علوم الروح إلى أهميتها القصوى، وهذه الأهمية لابد أن تُدرك في تنام متواصل»[1] بطبيعة الحال يرى دلتاي أخطاراً في المصلحة العملية للمعرفة بالنسبة إلى علمية الهرمنوطيقا؛ لذلك فهو يضيف: «غير أن الطريق إلى هذا التأثير يجب أن يسير عبر موضوعية المعرفة العلمية»[2].

الملاحظة الأخيرة تنتج من التفكير الذي يكشف لا منطقية كثيرة التبعات في البنية الأساسية لعلوم الروح التي أسسها دلتاي، عندما تكون مرجعية الحياة العملية لعلوم الروح، التي تعين نشوءها التاريخي وعلاقة استخدامها الفعلية، التي تلازم أسلوب العمل الهرمنوطيقي: ليس فقط خارجياً بل وأكثر من ذلك عندما تحدد المصلحة العملية للمعرفة قبلياً مستوى الهرمنوطيقا بالطريقة ذاتها، كما تحدد مصلحة المعرفة التقنية إطار العلوم التجريبية ـ التحليلية، فإنه لا يمكن أن ينتج عن ذلك التقليل من موضوعية العلم ـ لأن المصلحة التي توجه المعرفة ترسخ بادئ ذي بدء شروط الموضوعية الممكنة للمعرفة. في الموقع الذي مر ذكره يرى دلتاي بالمقابل اتجاهين متضاربين: إنها اتجاهات «الحياة» مع «العلم».

«وهكذا يكوّن الانطلاق من الحياة والعلاقة المتواصلة معها الأساس الأول في بنية علوم الروح، إضافةً إلى أنها تقوم على التجريب الحي،

---

(١) المجلد السابع ١٣٨.

(٢) المصدر السابق.

الفهم وخبرة الحياة. هذه العلاقة المباشرة التي يؤازر فيها كل من الحياة وعلوم الروح بعضهما البعض تقود في مجال علوم الروح إلى تضارب بين اتجاهات الحياة وبين هدفها العلمي. وكما يتفاعل المؤرخون وعلماء الاقتصاد السياسي والباحثون في الأديان مع الحياة فإنهم يبتغون التأثير فيها، فهم يخضعون الأشخاص التاريخيين وحركات الجماهير والاتجاهات إلى حكمهم، على أن هذا الحكم يبقى مشروطاً بفرديتهم: بانتمائهم الوطني وبالعصر الذي يعيشون فيه. وحتى عندما يعتقدون بأنهم لا يخضعون في أحكامهم إلى أية شروط فإن الدائرة التي يعيشون فيها تفرض عليهم وجهات نظر معينة. كما أن أي تحليل يشير إلى أنه يجري طبقاً لمفاهيم جيل سابق لأن أجزاءً مكونة من هذه المفاهيم قد نشأت من شروط عصرها. وفي الوقت ذاته يحتوي كل علم على مطلب الصلاحية المطلقة. فإذا كان ثمة من وجود لعلوم الروح طبقاً للفهم الصارم للعلم، عند ذلك يجب عليها أن تضع أهدافها بصورة تكون فيها أكثر وعياً وأكثر مقدرةً على النقد»[(١)].

تتحقق لدى دلتاي وضعية Positivismus خفية في هذه المواجهة بين مرجعية الحياة العملية وبين الموضوعية العلمية. وهو يريد أن يحرر الفهم الهرمنوطيقي من علاقة المصلحة التي تترسخ على المستوى الترنسندنتالي وأن يزحزحه طبقاً لمثال الوصف المحض إلى ما هو تأملي. ومثل بيرس يبقى دلتاي في النهاية أسير قوة الوضعية إلى درجة بعيدة ذلك أنه يقطع التأمل الذاتي لعلوم الروح ويسقط ناكصاً في الوضعية من النقطة التي يتبصر عندها المصلحة العملية للمعرفة، كأساس معرفة هرمنوطيقية ممكنة، وليس كأساس لفسادها[(٢)].

---

(١) المجلد السابع ١٣٧.

(٢) لقد حلل غادامر بشكل ممتاز هذا السقوط في الفكر الموضوعي. بطبيعة الحال لا أعني بأننا نستطيع أن ندرك هذا الفكر من خلال ثنائية العلم وفلسفة الحياة. غادامر: الحقيقة والمنهج، ص٢١٨ وما بعد.

هذه الاستقصاءات المنهجية المبعثرة ولكن المقنعة والتي أخذت منطلقها من نموذج البيوغرافيا الذاتية، برهنت على اللاتناظر بين التجريب الحي، التعبير والفهم: فالتجربة الحية والموضعة لا يتفاعلان تناظرياً مثل الداخل الذي يتم إسقاطه كلياً على مستوى الخارج. ومن ثم وفقط من ثم يمكن للفهم أن يُدرك في تكاملية صارمة وصولاً إلى تجربة كفعل يكون لاحقاً التجربة الأصلية التي تشكل أساس التعبير المعطى ويعيد تأسيس نشوء الموضعة بصورة خلاقة. لقد تمت الإشارة في مقابل ذلك إلى أن كل موضعة إنما هي جزء من علاقة رمزية ملزمة مشاركة بين الذوات. وهي مشتركة بين مجموعة من الذوات بطريقة أن هذه الذوات تطابق بعضها البعض عبر الرموز العامة بالمقدار ذاته، كما أنها تستطيع أن تؤكد نفسها كذوات غير متماهية إزاء بعضها البعض. الواحد مثل الآخر، يموضع تجربته على مستوى المشاركة بين الذوات غير أنها مشاركة ليست غير مكسورة، والاثنان ملزمان لدى عقوبة فقدان الهوية بإبلاغ غير مباشر لمباشريتهما. والفهم الهرمنوطيقي له وظيفة استثنائية للتعبير الرمزي، لأن الداخل لا يستطيع أن يظهر في الخارج بصورة مباشرة. وعندما تسير الأمور كذلك فأن الهرمنوطيقا يجب أن تتبنى ديالكتيك العام والخاص، ذلك الذي يعين علاقة الموضعة والتجربة، وبهذه الطريقة يصل إلى التعبير في وسط Medium ما هو مشترك، عند ذلك يكون الفهم ذاته مشدوداً إلى موقف تتواصل فيه ذاتان على أقل تقدير في لغة ما من شأنها أن تسمح لهما ضمن رموز ملزمة مشاركة بأن يقتسما ما هو فردي وغير قابل للقسمة، وأن يجعلاه قابلاً للتواصل. الفهم الهرمنوطيقي يشد المفسر إلى دور شريك في الحوار الثنائي. وحده نموذج الاشتراك في تواصل مترسخ يمكن أن يشرح الإنجاز النوعي للهرمنوطيقا. في الحقيقة لم يترك دلتاي النموذج النقيض للإنتقال إلى الداخل، ونموذج التكوين اللاحق الوحيد والتجربة اللاحقة مبدئياً، وأيضاً في الشكل المعدل للتكون اللاحق لخلق المعنى. على أن نظرية

المشاركة العاطفية تبقى محافظاً عليها في الأعمال المتأخرة من حيث أنها تصور أساسي:

«الموقع الذي يحتله الفهم الأعلى متابل موضوعه، إنما هو متعين من خلال مهمته التي تتمثل في إيجاد علاقة حياة في المعطى. وهذا ممكن فقط عندما تكون العلاقة التي تقوم في التجربة الخاصة وقد تم اختبارها في حالات لاحقة، حاضرة وجاهزة مع كل الإمكانات المتضمنة فيها. هذا الإدراك المعطى في مهمة التفهم نسميه انتقال الذات إلى الأعماق سواء أكان ذلك في أعماق إنسان ما أو أعماق أثر فني... وهذا ما ندعوه بنقل Ubertragung حالة خاصة إلى مفهوم معطى من تعبيرات الحياة. يتكوّن على أساس هذه الحركة إلى الداخل وهذا الانتقال Transposition النوع الأعلى الذي تكون فيه كلية حياة الروح فعالة في الفهم وهذا هو التكون اللاحق أو إعادة التجربة الحية»[1].

لا يستطيع دلتاي أن يفك نفسه من نموذج المشاركة العاطفية للفهم، لأنه على الرغم من أنه يتبع خطى كانت لم ينجح في أن يتغلب على مفهوم الحقيقة التأملي. التجريب اللاحق إنما هو إلى حد ما معادل بالنسبة إلى الملاحظة، الحالتان تحققان معيار نظرية تصوير الحقيقة على المستوى التجريبي: وهما تضمنان كما يبدو إعادة إنتاج ما هو مباشر في وعي منفرد منقى من كل المعكارات الذاتية. وتتحدد موضوعية المعرفة من خلال إزالة مثل هذا التأثير المعكر. والفهم لا يمكن أن يكفي لهذا الشرط الذي يلازم جوهرياً علاقة التواصل. لأنه في أي تفاعل بين الذوات ترتبط ذاتان على أقل تقدير في إطار المشاركة المنتجة للتفاهم في اللغة المتداولة حول معاني ثابتة، ويكون المفسِّر مشاركاً تماماً مثل المفسَّر. بدلاً من علاقة الذات المراقبة والموضوع تدخل هنا علاقة

---

(١) المجلد السابع، ٢١٣، وما بعد.

الذات المشاركة واللاعب المقابل. والتجربة تكون متوسطة من خلال تفاعل الاثنين ـ الفهم ليس أكثر من تجربة تواصلية. وموضوعيتها تتعرض إذن إلى التهديد من الجهتين من خلال نفوذ المفسِّر الذي تشوه ذاتيته المشاركة الإجابات، وليس أقل من ذلك من خلال استجابات من هو في المقابل، الذي يبقى أسير المراقب المشارك. بطبيعة الحال عندما نصف هكذا الأخطار التي تهدد الموضوعية، نكون قد اتخذنا منظور نظرية تصوير الحقيقة تلك، التي تقترحها علينا الوضعية بالإشارة إلى نموذج الملاحظة الخاضعة للتحكم. وقسر هذا التقليد قوي جداً عند دلتاي، ذلك أنه لم يستطع إرجاع مجال تجربة التواصل إلى نموذج الملاحظة غير الملتزمة: الذي ينتقل إلى ذاتية إنسان آخر، ويعيد إنتاج تجاربه الحية، لابد أن ينحي ما هو نوعي في هويته الخاصة، وسيكون شأنه كمن يراقب تجربة عادية. لو أن دلتاي تتبع نتائج استقصاءاته لكان قد رأى بأن موضوعية الفهم ليست ممكنة إلا ضمن دور اللاعب المنظور إليه في علاقة تواصل.

لا يستطيع المفسر، يتساوى في ذلك إن كان له صلة مع تموضعات عصرية أو مع موروثات تاريخية، أن يتحرر تجريداً من منطلقه الهرمنوطيقي. فهو لا يستطيع أن يقفز فوق الأفق المفتوح لبراكسيس الحياة الخاص به، كما لا يستطيع أن يعلق ببساطة علاقة التقليد التي تكونت ذاتيته من خلالها لكي يغوص في تيار الحياة ما تحت التاريخية، الذي يسمح بالمطابقة الصحيحة للكل مع الكل. يمكن الوصول إلى موضوعية الفهم الهرمنوطيقي بمقدار ما تتعلم الذات الفاهمة عبر التملك التواصلي للموضعة الغريبة أن تتبصر ذاتها في سيرورة تكونها الخاصة. والتفسير يمكن أن يصيب الشيء فقط في العلاقة ويخترقه في الوقت الذي يتأمل فيه المفسر الشيء وذاته في آن كلحظة للعلاقة الشاملة والموضوعية الممكنة. بهذا المعنى تتعلق موضوعية الفهم على الأساس

الذي أضفيت عليه الذاتية في الظاهر فقط، ذلك الأساس الذي سمح له دلتاي بالصدقية من حيث أنه يساعد على البيوغرافيا الذاتية: «إن تفكير الإنسان (فئة اجتماعية، مرحلة تاريخية) حول ذاته نفسها يبقى نقطة توجه وأساس»[1]. دلتاي يبتغي رؤية تضارب مفترض بين اتجاهات الحياة وبين اتجاهات العلم مسوى من خلال أننا نلغي المصلحة العملية للمعرفة لصالح كلية لا ذاتية للمشاركة العاطفية. التأمل الذي وضع في الحركة من قبل دلتاي والذي يدور حول عدم قابلية خداع تلك المصلحة كان يمكن له بالمقابل أن يزيل القناع عن ذلك التضارب ويحيله إلى مظهر، ويسوغ موضوعية الفهم الهرمنوطيقي في شكل معرفة متوسطة لا تدحض من قبل علاقة حوارية وقائمة على تجربة تواصلية. غير أن دلتاي يبقى مثبتاً على نموذج «الشعور اللاحق لحالات نفسية غريبة»:

«يتأسس العلم التاريخي والفيلولوجي بالكامل على الشرط الذي يرى بأن هذا التفهم اللاحق لما هو فردي يمكن أن يرفع إلى مستوى الموضوعية. هذا الوعي التاريخي المكون على ذلك يمكّن الإنسان الحديث من أن يستحوذ على ماضي البشرية بكامله ويجعله حاضراً في ذاته: عبر عقبات زمنه كلها يتطلع خارجاً إلى الثقافات السالفة، وهو يأخذ قدرتها إلى ذاته ليعيد الاستمتاع بسحرها، ولا عجب إذا تماهي في خاطره عالم رحب من السعادة. عندما تُستنبَط علوم الروح النسقية من هذا الإدراك الموضوعي لما هو مفرد علاقات قانونية عامة وعلاقات شاملة، عند ذلك تبقى أحداث التفهم والتفسير هي الأساس بالنسبة إليها. ولهذا السبب تكون هذه العلوم مثل التاريخ مرتبطة في رسوخيتها بما إذا كان تفهم المفرد يمكن أن يرفع إلى مستوى الصلاحية الكلية»[2].

---

(١) المجلد السابع، ٢٠٤.

(٢) المجلد الخامس، ٣١٧.

دلتاي يربط الموضوعية الممكنة للمعرفة الخاصة بعلوم الروح بشرط تزامن محتمل للمفسر مع موضوعه. مقابل «ما هو بعيد مكانياً وما هو غريب لغوياً» يجب على هذه الموضوعية أن تنقل نفسها «إلى موقع قارئ ما بعيداً عن زمن ومحيط المؤلف»[١]. يحقق التزامن في علوم الروح الوظيفة ذاتها كما تحقق علوم الطبيعة قابلية إعادة التجربة: هنا يتحقق ضمان قابلية تبادل ذات المعرفة.

الفرضية المنهجية للتزامن الممكن بين المفسّر والموضوع ليست بديهية إلى الحد الذي نحتاج فيه المسألة إلى «فلسفة حياة» لكي تجعلها معقولة. وفقط إلى المدى الذي تمثل فيه تموضعات العالم الروحي تدفق تيار حياة كلي الحضور وممتد في الزمن، ووحدة مترسخة من خلال التزامن الاحتمالي ومن خلال كلية انتشار إنجازاتها، يمكن للعالم التاريخي أن يُدرك وضعياً وتحديداً كمفهوم كلي لكل التجارب الممكنة - ما يمكن أن يُعاش إنما هو بالنسبة إلى المفسر، ما هو عليه الحال. يناسب هذا العالم الذي تم تكوينه في الوعي التاريخي للحداثة: والنبوغ الكلي الفهم، لأن التجربة المكوِّنة لاحقاً تنقل ما هو اصيل إلى الداخل الذي يعد بالمشاركة في تيار الحياة الكلي الحضور. هذه الحياة هي ذاتها لا عقلانية لأن الشيء الوحيد الذي يمكن أن يُقال عنها، إنما هو امكانية إدراكها فقط انطلاقاً من تموضعاتها. ولا عقلانية الحياة تسوغ المفسر في دور المراقب الحيادي لأنه عندما تسقط الحياة تموضعاتها على مستوى تزامن مصنوع، عند ذلك يرى «موضوعياً» علاقة الإنساني العام مع الفردنة التي يتسع مداها ليشمل قاعدة الوجود الروحي في التنوع»[٢] الفهم الهرمنوطيقي يتخلص من الديالكتيك النوعي للعام والخاص الملازم للتواصل المرتبط في اللغة المتداولة، لصالح تنسيق جلي

---

(١) المجلد السابع، ٣١٩.

(٢) المجلد السابع، ٢١٣.

للظاهرات محكوم بمنطق الامتداد. دلتاي يسمي ثلاث مراحل للتعميم Verallgemeinerung، فهو يتحدث عن نسق نظام يقود من «القانونية ومن البنية في الإنساني العام إلى النماذج التي يُدرك الأفراد الفهم من خلالها»[١].

تُتيح القناعات الأساسية لفلسفة الحياة لدلتاي أن ينقل مثال الموضوعية الخاص بالعلوم الطبيعية إلى علوم الروح. ولهذا أهمية كبرى بالنسبة إلى مجموعة من الأنظمة العلمية التي يدعوها دلتاي بعلوم الروح النسقية، والتي يواجهها بالعلوم التاريخية التي تبدأ من البيوغرافيا لتصل إلى التاريخ الكوني. في الوقت الذي تتجه فيه هذه العلوم في كل مرة نحو علاقة تطور عيانية ونحو سيرورات تكون لذوات اجتماعية محددة، كان على تلك أن تعمل مع البنى المتبقية ومع الأنساق الجزئية للحياة الاجتماعية القابلة للعزل في المقطع العرضي، تلك الأنساق التي تذهب الحركة التاريخية عبرها. دلتاي يوجز هذه العلوم في نسق علوم الروح المؤسّسة بصورة مستقلة عن الإنسان: عن اللغة، الاقتصاد، السياسة، الحقوق، الدين والفن[٢]، وهو يستند كثيراً إلى مثال الاقتصاد لكي يميز بين علوم الروح النسقية وبين العلوم التاريخية: وهي تطور نظريات عامة من مقاطع الحياة الاجتماعية، وهي مقاطع تتميز من خلال علاقات بنى ثابتة، هي ذاتها تمثل أنساقاً. مثل هذا النسق الاجتماعي.

«يقوم بداية على التأثير المتبادل للأفراد في المجتمع؛ إلى المدى الذي يؤدي إلى نفس مستوى الجزء المشترك من الطبيعة البشرية، ويترتب على ذلك تداخل الفاعليات الذي يصل فيه هذا الجزء من الطبيعة البشرية إلى رضاء... الفرد بذاته نقطة تقاطع مجموعة كثيرة من الأنساق التي يصبح تخصصها أكثر دقة بصورة مستديمة مع المسار

(١) المصدر السابق.

(٢) المجلد السابع، ١٤٦.

المتقدم للثقافة.. العلم المجرد يضع هذه الأنساق المنسوجة في الفعلية التاريخية الاجتماعية إلى جانب بعضها البعض.... كل نسق... إنما هو نتاج جزء من الطبيعة البشرية... إن ذلك مكون في الأساس المشترك للمجتمع في الأزمنة كلها، عندما يصل إلى أعلى مستويات الثقافة، إلى انطلاقة خاصة وغنية داخلياً»[1]

الموضوعية المؤسسة انطلاقاً من فلسفة الحياة تشجع دلتاي على أن يُدخل نظريات عامة للأنساق الاجتماعية، وأنساقاً جزئية على أساس الفهم الهرمنوطيقي. وهوية الحياة التي لا تستنفد تمكن منهجياً من استحضار التموضعات القابلة للنقض في كل زمن والتي لا تتأثر بمنطلق المفسر، كما أن هذه الهوية تضمن في الوقت ذاته على المستوى الأنتروبولوجي أساساً عريضاً وكافياً من أجل بُنى مترسخة تاريخياً ومن أجل أنساق مرجعية نظرية مماثلة.

بطبيعة الحال يتم بهذه الطريقة تجنب الصعوبة التي حددها دلتاي ذات يوم في جداله مع أطروحات فيندلباند على أنها المشكلة المنطقية الأساس لعلوم الروح النسقية: «ترابط العام والفردي»[2] الطريقة الدائرية ظاهرياً لشرح متبادل للأجزاء في ضوء كل Ganz مدرك سابقاً بشكل واسع، وبالعكس في ضوء الكل في الإنعكاس الراجع للأجزاء التي تم ضبطها خطوة فخطوة يمكن لها أن تكون كافية من أجل تفسير تعبيرات حياة وتفسير تواريخ تطور حياتي: الهرمنوطيقا هي أساس علوم الروح التاريخية. وليس من المهم أن تدلل علوم الروح النسقية على هذه الهرمنوطيقا وأن تتهم في الوقت ذاته بأنها تتملص من ديالكتيك العام والخاص. بالنسبة إلى علوم الروح النسقية يتبدى الأساس المنهجي لما

---

(١) المجلد الأول، ص ٤٩/ ٥٠ وما بعده.

(٢) المجلد السابع، ص٢٥٨.

هو تاريخي في الحقيقة ضيقاً جداً. وهي لا تقصر نفسها على شرح علاقات المعاني وإنما تحلل علاقات قانونية بين الحجوم التجريبية. ومادامت هذه العلوم مرتبطة بالنواميس فعليها أن تكون في خدمة الطرق التجريبية ـ التحليلية؛ ومادامت تتبع قصد علوم الروح، فعليها أن تبقى ملازمة في الوقت ذاته للإطار المنهجي للهرمنوطيقا، وألا تدخل في الطريقة ذاتها مثل علوم الطبيعة في دائرة وظائف الفعل الأداتي. مشكلة تشابك أساليب العمل التحليلية ـ التجريبية مع الهرمنوطيقا إضافة إلى تساؤل حول تكون النظريات في علوم الروح النسقية، كل ذلك له أهمية مركزية بالنسبة إلى منطق القرن العشرين والعلوم الاجتماعية المتطورة[1] دلتاي لا يقبل ذلك بما يكفي من الوضوح. السقوط في الفكر الموضوعي الذي يشل حركة التأمل الذاتي للهرمنوطيقا المرتبطة بعلوم الروح، يقود إلى الانغلاق ضد الإشكالية التي لا تظهر إلا في موقع واحد وذلك في نهاية مخطوطة «بناء العالم التاريخي في علوم الروح»:

«كل نسق من أنساق الثقافة يكوِّن علاقة تقوم على مشتركات [وهذا يعني على المشاركة بين ذوات التفاعلات المتوسطة المرتبطة باللغة المتداولة] ولأن العلاقة تحقق إنجازاً ما فإن لها طبيعة غائية [وهذا يعني أنها علاقة تحليلية ضمن وجهات نظر وظائفية] هنا تتجلى أمامنا صعوبة تلازم تكوّن المفهوم في هذه العلوم. الأفراد الذين يتفاعلون فيما بينهم وصولاً إلى مثل هذا الإنجاز لا ينتمون إلى العلاقة إلا في الأحداث التي يظهر فيها فعلهم من أجل تحقيق هذا الإنجاز، غير أنهم مؤثرون في هذه الأحداث بكامل ماهياتهم، ولا يمكن أن يتأسس مثل هذا المجال من هدف الإنجاز [كما يحدث في العلوم المعيارية ـ التحليلية] أكثر من ذلك فإن الجوانب الأخرى للطبيعة البشرية تفعل فعلها في هذا المجال

---

(١) عن هابرماس: المنطق والعلوم الاجتماعية وخاصة الفصل الثالث، ص٩٥ وما بعد.

إلى جانب الطاقة المتجهة نحو الإنجازات، المتغير التاريخي يفرض صدقيته. وهنا توجد المشكلة الأساس المنطقية لعلم الأنساق الثقافية»[1].

علوم الروح النسقية تطرح نظريات عامة لا يمكن أن تستبدل ببساطة من قبل أرضية التاريخ الكوني. كيف يمكن توفيق مطلب العمومية الذي تطالب به هذه العلوم من أجل نظرياتها مع قصدها الهادف إلى إدراك سيرورات تاريخية مضفاة عليها الفردية؟ فرويد لم يتبن هذا السؤال كسؤال منهجي، غير أن التحليل النفسي يُعطي جواباً على ذلك إذا ما أدركناه كنظرية عامة لسيرورات التكون المرتبطة بسيرة الحياة.

(١) المجلد السابع: ص١٨٨، بين الأقواس إضافات من المؤلف.

ثالثاً: النقد من حيث أنه
وحدة المعرفة والمصلحة

لقد تم اعتراض اختزال نظرية المعرفة إلى نظرية علم الذي أطلقته تحديداً الوضعية القديمة، من خلال حركة معاكسة عبر عنها بشكل نموذجي كلٌ من بيرس ودلتاي. التأمل الذاتي للعلوم الطبيعية وعلوم الروح لم يستطع إيقاف قطار انتصار الوضعية وإن كان قد اعترض مساره. وهكذا كان بالإمكان إساءة فهم المصالح المكشوفة التي توجه المعرفة سايكولوجياً، وأن تسقط في نقد السايكولوجية ذلك الذي أقيمت على أساسه الوضعية الجديدة في شكل تجريبية منطقية، وأصبحت تعيق حتى الآن الفهم الذاتي العلموي للعلوم.

في العودة إلى منهوم كانت وبصورة خاصة إلى مفهوم فشته عن مصلحة العقل يمكن أن نشرح منهجياً العلاقة المكتشفة بين المعرفة والمصلحة، وأن نحترس من التفسيرات الخاطئة. إن مجرد الربط التاريخي بالفلسفة التأملية لا يستطيع أن يعيد تأهيل بعد التأمل الذاتي. لذلك ينبغي انطلاقاً من مثال التحليل النفسي أن يُبرهن على أن ذلك البعد سوف يظهر ثانيةً بكل جلاء على أرضية الوضعية ذاتها. فرويد طور إطار تفسير من أجل سيرورات مختلة ومنحرفة يمكن أن توجّه علاجياً من خلال تأمل ذاتي مدروس، وتوضع في مسارها الطبيعي. وهو لم يتناول نظريته على أنها تأمل ذاتي معمم نسقياً، وإنما كعلم تجريبي صارم. فرويد برفع ما يفصله التحليل النفسي سواءً عن العلوم

التجريبية ـ التحليلية أم وبصورة حصرية عن هرمنوطيقيا العلوم المنهجية، ليس منهجياً إلى الوعي، وإنما يضيف هذا الوعي إلى طبيعة التقنية التحليلية. ولهذا السبب تبقى نظرية فرويد صخرة كبيرة حاول منطق العلم الوضعي منذ ذلك الزمن عبثاً هضمها، كما لم تتمكن مؤسسة البحث السلوكي من إدماجها. غير أن التأمل الذاتي الخفي الذي هو صخرة الانطلاق لم يكن من السهل تعرفه. ونيتشه هو واحد من المعاصرين القلائل الذين يوحدون مع المقدرة من أجل جسامة الاستقصاءات المنهجية، لكي يتحركوا بيسر وسهولة في بعد التأمل الذاتي. وهو بالذات الجدلي المضاد للأنوار يضع كل ما لديه من طاقة في شكل التأمل الذاتي لكي ينكر قدرة التأمل ذاته، ويقدم المصالح التي توجه المعرفة، التي يراها جيداً، من خلال ذلك إلى السايكولوجية.

٩ ـ العقل والمصلحة:
نظرة استرجاعية على كانت وفشته

لقد دفع بيرس بالتأمل الذاتي للعلوم الطبيعية إلى الأمام، وقام دلتاي بالشيء ذاته بالنسبة إلى علوم الروح، وذلك إلى مستوى أصبحت فيه المصالح التي توجه المعرفة قابلة للإدراك. البحث التجريبي ـ التحليلي هو المتابعة النسقية لسيرورة تعلم تتحقق ما قبل العلم في دائرة وظائف الفعل الأداتي. أما البحث الهرمنوطيقي فيأتي بسيرورة التفهم (والتفهم الذاتي) التي ترسخت بصورة منهجية رمزياً فيما قبل العلم في علاقة تقاليد التفاعلات المتوسطة. هناك تدور المسألة حول إنتاج معرفة قابلة للتحول تقنياً، أما هنا فندور حول شرح معرفة فاعلة عملياً. التحليل التجريبي يكشف الحقيقة ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن حول السيرورات الموضعة للطبيعة؛ في الوقت الذي تضمن فيه الهرمنوطيقا المشاركة الممكنة بين الذوات لتفهم يوجهه الفعل. (على المستوى الأفقي لتفسير ثقافات غريبة كما على المستوى الشاقولي لتملك تقاليد خاصة). العلوم التجريبية الصارمة تقع تحت الشروط الترنسندنتالية للفعل الأداتي، في حين تتم إجراءات العلوم الهرمنوطيقية على مستوى الفعل التواصلي.

في كلتا الحالتين يكون التشكيل لكل من اللغة، الفعل والتجربة مختلفاً من حيث المبدأ. في دائرة وظائف الفعل الأداتي تتأسس الحقيقة الفعلية كمفهوم كلي لكل ما يمكن أن يختبر ضمن وجهة نظر التحكم

التقني الممكن: تتناسب مع الحقيقة الفعلية المموضعة تجربة مقيدة ضمن الشروط الترنسندنتالية. وضمن الشروط المماثلة تتشكل أيضاً لغة الأقوال التجريبية - التحليلية حول الحقيقة الفعلية. والجمل النظرية تنتمي إلى لغة، سواء أكانت متكونة بإحكام أو على الأقل قابلة للتكون. وحسب الصورة المنطقية تدور المسألة حول تقديرات يمكن إنتاجها وإعادة تكوينها في كل وقت من خلال عمل منظم للعلامة. ضمن شروط الفعل الأداتي تتأسس لغة نقية كمفهوم كلي لمثل هذه العلاقات الرمزية التي يمكن أن تنتج من خلال إجراء العمليات حسب القواعد. «اللغة النقية» مدينة إلى التجريد من المادة ذات النمو الطبيعي للغات المتداولة، كما أن «الطبيعة» مدينة إلى التجريد من المادة ذات النمو الطبيعي للتجربة المرتبطة باللغة المتداولة. الاثنتان: اللغة المقيدة والتجربة المقيدة تتحددان من خلال أنهما تنتجان من عمليات، سواء أكان ذلك بالعلامة أو بأجسام متحركة. كما الفعل الأداتي ذاته، هكذا يكون الاستخدام اللغوي المندمج فيه مونولوجياً. فهو يضمن علاقة نسقية ملزمة للجمل النظرية فيما بينها حسب قواعد الاشتقاق. الأهمية الترنسندنتالية للفعل الأداتي تتأكد من عملية الربط ما بين النظرية والتجربة: للملاحظة النسقية شكل إعداد تجريبي (أو شبه تجريبي) يسمح بتسجيل نجاحات عمليات القياس. وهذه العمليات تسمح بالإلحاق الجلي بصورة قابلة للعكس للأحداث المثبتة عملياتياً والعلامات المترابطة نسقياً. لو أن إطار البحث التجريبي - التحليلي يماثل ذاتاً متعالية لكان القياس هو الإنجاز التركيبي الذي يميز الذات حقيقةً. ويمكن لنظرية القياس أن تشرح لذلك شروط موضوعية معرفة ممكنة بمعنى علوم خاضعة لنواميس محددة.

في علاقة الفعل التواصلي لا تدخل اللغة والتجربة ضمن الشروط الترنسندنتالية للفعل ذاته. والقواعد نحو اللغة المتداولة أكثر من ذلك

أهمية ترنسندنتالية، فهي تنظم في الوقت ذاته العناصر غير اللغوية لبراكسيس حياة جرى التدرب عليه. وعلم نحو اللعب اللغوي يربط الرموز، الأفعال والتعبيرات، وهو يرسخ ترسيمة إدراك العالم والتفاعل بين الذوات. القواعد النحوية تعين أرضية مشاركة مكسورة بين الأفراد المندمجين اجتماعياً؛ ونحن لا نستطيع أن نطأ هذه الأرضية إلا بمقدار استدخالنا لتلك القواعدكلاعبين مندمجين اجتماعياً وليس كمراقبين حياديين. الفعلية تتأسس في إطار شكل حياة منظم من منطلق اللغة المتداولة لمجموعات متواصلة فيما بينها. الفعلي هو ما يمكن بلوغه ضمن تفسيرات رمزية صالحة. وإلى هذا الحد يمكننا أن ندرك تلك الفعلية الموضعة ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن، التجربة التي أُخضعت للعمليات بصورة مناسبة على أنها حالة حدية. تتميز هذه الحالة الحدية في أن اللغة تنحل من تمفصلها مع التفاعلات بين الذوات وتنغلق مونولوجياً، ذلك أن الفعل ينفصل عن التواصل ويختزَل إلى الفعل الوحيد للاستخدام العقلاني الهادف، وفي النهاية تُلغى تجربة الحياة المفردنة لصالح تجربة قابلة للإعادة لنجاحات الفعل الأداتي، هنا تُرفع شروط الفعل التواصلي. عندما ندرك بهذه الطريقة الإطار الترنسندنتالي للفعل الأداتي على أنه تنوع منفرف لعوالم حياة مؤسسة من منظور اللغة المتداولة (أي مثل أولئك الذين يجب أن يتوافقوا تجريداً في جميع عوالم الحياة المفردنة تاريخياً) ومن ثم يبدو جلياً أن نموذج الفعل التواصلي بالنسبة إلى العلوم الهرمنوطيقية لا يمكن أن يكون له أهمية ترنسندنتالية بالطريقة ذاتها مثل إطار الفعل الأداتي بالنسبة إلى العلوم الخاضعة إلى النواميس. لأن مجال موضوع علوم الروح لا يتأسس بادئ ذي بدء ضمن الشروط الترنسندنتالية لمنهجية البحث، فهو يوجد أمامنا بوصفه متأسساً. من الأكيد أن قواعد كل تفسير إنما تترسخ إجمالاً ورمزياً من خلال نموذج التفاعلات المتوسطة. غير أن المفسر يتحرك بعد أن يكون قد اندمج اجتماعياً في لغته الأم، وتم إرشاده

بصورة إجمالية إلى عملية التفسير، ليس ضمن قواعد ترنسندنتالية، وإنما على مستوى العلاقات الترنسندنتالية ذاتها. وهو لا يستطيع أن يفك ألغاز مضمون تجربة نص متوارث إلا في العلاقة مع البناء الترنسندنتالي للعالم، الذي ينتمي هو ذاته إليه. النظرية والتجربة لا تنفصلان هنا كما هو الحال في العلوم التجريبيةالتحليلية. التفسير الذي يجب اعتماده حالما تتعرض إلى الاختلال تجربة تواصلية موثوقة ضمن ترسيمات مشتركة لإدراك العالم وللفعل، يتجه في الوقت ذاته نحو التجارب الملتمسة في عالم متأسس طبقاً للغة المتداولة، كما يتجه نحو القواعد النحوية لتأسيس هذا العالم ذاته. إنه تحليل ألسني وتجربة في آن واحد. بطريقة مناسبة يصحح هذا التفسير استباقاته الهرمنوطيقية على إجماع متحقق طبقا لقواعد نحوية ضمن لاعبين وكذلك تتلاقى فعلياً التجربة والرؤيا التحليلية.

يطور كل من بيرس ودلتاي منهجية علوم الطبيعة وعلوم الروح كمنطق للبحث، وهما يدركان سيرورة البحث في كل مرة انطلاقاً من علاقة حياة موضوعية، سواء أكانت علاقة تقنية أم علاقة براكسيس الحياة. أما منطق العلم فيعود ويكتسب من خلال ذلك بُعد نظرية المعرفة المتروك من قبل نظرية العلم الوضعية: وكما كان الأمر بالنسبة إلى المنطق الترنسندنتالي فإن منطق العلم يبحث عن جواب حول السؤال عن الشروط القبلية للمعرفة الممكنة. هذه الشروط لم تعد بطبيعة الحال قبلية apriori في ذاتها، وإنما فقط من أجل سيرورة البحث. الاستقصاء المنطقي محايثة للتقدم في العلوم التجريبية ـ التحليلية ولتواصل التفسير الهرمنوطيقي لا يلبث أن يصطدم سريعاً بالحدود: لا علاقة لأشكال الاستخلاص التي حللها بيرس، ولا الحركة الدائرية للتفسير التي أدركها دلتاي، تبعث على الرضى بالنسبة إلى وجهة نظر المنطق الصوري. مثلما يكون «الاستقراء ممكناً» من جهة، والحلقة الهرمنوطيقية من جهة ثانية،

لا يمكن التدليل منطقياً على ذلك، وانما فقط من منطلق نظرية المعرفة. في كلتا الحالتين تدور المسألة حول قواعد التحول المنطقي لقضايا لا يمكن أن تكون صدقيتها معقولة إلا عندما تكون الجمل المحوّلة ضمن إطار ترنسندنتالي عائدة قبلياً إلى مقولات معينة من التجارب، سواء أكان ذلك إطار فعل أداتي أم إطار صورة حياة متأسسة طبقاً للغة المتداولة. وأنساق المرجعية هذه لها أهمية ترنسندنتالية، وهي تعين فن عمارة سيرورات البحث وليس فن عمارة الوعي الترنسندنتالي إطلاقاً. ليس لمنطق العلوم الطبيعية وعلوم الروح مثل المنطق الترنسيندنتالي أن يتدخل في تجهيزات العقل النظري المحض، وإنما في القواعد المنهجية من أجل تنظيم سيرورات البحث. لم يعد لهذه القواعد حالة قواعد ترنسندنتالية محضة؛ وإنما لها أهمية ترنسندنتالية، وتنطلق من علاقات حياة فعلية. من بُنى نوع يعيد إنتاج حياته من خلال سيرورات تعلّم عمل منظم اجتماعياً، وكذلك من خلال سيرورات تفهم للتفاعلات المرتبطة في اللغة المتداولة. على علاقة مصالح علاقات الحياة الأساسية يُقاس معنى صدقية الأقوال التي يمكن اكتسابها ضمن أنساق المرجعية شبه الترنسندنتالية لسيرورات البحث الخاصة بعلوم الروح وبالعلوم الطبيعية: هذه المعرفة الناموسية إنما هي قابلة للاستخدام تقنياً في المعنى ذاته الذي تصبح فيه المعرفة الهرمنوطيقية فعالة عملياً.

إن إرجاع إطار كل من العلوم الخاضعة إلى النواميس والعلوم الهرمنوطيقية إلى علاقة حياة، والاستنباط المناسب لمعنى صدقية الأقوال من مصالح المعرفة يصبح ضرورياً، حالما يدخل محل ذات ترنسندنتالية نوع يعيد إنتاج ذاته ضمن شروط ثقافية وهذا يعني تأسيس ذاته في سيرورة تكون. سيرورات البحث من حيث أنها ذاتها تعني لنا هذا النوع، إنما هي جزء من سيرورة التكون الشاملة لتاريخ النوع.

والشروط الموضوعية لتجربة ممكنة تترسخ مع الإطار الترنسندنتالي، سواء أكانت سيرورات بحث تتعلق بالعلوم الطبيعية أو بعلوم الروح، لم تعد تشرح فقط المعنى الترنسندنتالي لمعرفة نهائية مقتصرة على الظاهرات، وإنما هي أكثر من ذلك تصوغ مسبقاً علاقة الحياة الموضوعية التي تنطلق منها بنية إتجاهي البحث الاثنين، معنى متعيناً في كل مرة لأساليب المعرفة المنهجية ذاتها. العلوم التجريبية ـ التحليلية تكشف الحقيقة منذ أن تصل إلى الظاهرة الكائنة في دائرة وظائف الفعل الأداتي؛ والأقوال الناموسية حول مجال الموضوع هذا إنما هي موجهة حسب معناها المحايث نحو علاقة استخدام معينةوهي تدرك الحقيقة الفعلية من زاوية تحكم تقني ممكن في كل مكان وزمان ضمن شروط نوعية. العلوم الهرمنوطيقية تكتشف الحقيقة الفعلية ليس ضمن وجهة نظر ترنسندنتالية أخرى، فهي تتجه أكثر من ذلك نحو البناء الترنسندنتالي لأشكال حياة فعلية مختلفة تفسر ضمنها الحقيقة الفعلية في كل مرة وبصورة مختلفة حسب قواعد إدراك العالم وقواعد الفعل، الأقوال الهرمنوطيقية حول بُنى من هذا النوع موجهة طبقاً لمعناها المحايث إلى علاقة استخدام مناسبةوهي تدرك تفسيرات الحقيقة الفعلية من زاوية المشاركة الممكنة بين الذوات لتفهم يوجهه الفعل من أجل نقطة انطلاق هرمنوطيقية معطاة. نحن نتحدث عن مصلحة معرفة تقنية وبالتالي عملية إلى مدى ما، عندما نصوغ مسبقاً علاقات حياة فعل أداتي وعلاقات تفاعل متوسط رمزياً على الطريق عبر منطق البحث، معنى صدقية أقوال ممكنة، مشيرة إلى أنها إلى المدى الذي تمثل فيه معارف: لديها فقط وظيفة في علاقات الحياة هذه، أي أنها تكون فعالة عملياً أو نافعة تقنياً.

ينبغي على مفهوم «المصلحة» ألا ينصح بإرجاع طبيعي للتعينات

المرتبطة بالمنطق الترنسندنتالي إلى ما هو تجريبي، بل عليه أن يحترس إزاء مثل هذا الاختزال. المصالح التي توجه المعرفة تتوسط (كما لا أستطيع أن أبرهن في هذا المقام، وإن كنت أستطيع أن أزعم) تاريخ طبيعة النوع البشري مع منطق سيرورة تكونه؛ وهي لا يمكن أن تُسخر من أجل إرجاع المنطق إلى أية قاعدة من قواعد الطبيعة. أنا أدعو مصالح تلك التوجهات الأساسية التي تلازم شروط أساسية متعينة لإعادة الإنتاج ولتأسيس ذاتي للنوع البشري، وتحديداً العمل والتفاعل بين الذوات. تلك التوجهات الأساسية لا تهدف لذلك إلى إشباع رغبات تجريبية بصورة مباشرة، وإنما إجمالاً إلى حل مشكلات نسقية. بطبيعة الحال لا يمكن الحديث عن حلول المشكلات إلا من قبيل المحاولة. ذلك لأن المصالح التي توجه المعرفة لا يجوز أن تُعين بمساعدة طرح مشكلات تظهر كمشكلات ضمن إطار منهجي مترسخ من قبلها. والمصالح التي توجه المعرفة تُقاس فقط على تلك المشكلات المطروحة موضوعياً للحفاظ على الحياة والتي أُجيب عنها من خلال الشكل الثقافي للوجود. العمل والتفاعل بين الذوات يتضمنان بالتأكيد سيرورات تعلم وتفهم؛ واعتباراً من مرحلة تطور معينة يجب أن يتم ضمان هذه السيرورات في شكل بحث منهجي، عندما ينبغي ألا تتعرض سيرورة تكون النوع إلى الخطر. لأن إعادة إنتاج الحياة على المستوى الانثروبولوجي تتعين ثقافياً من خلال العمل والتفاعل، فلا يمكن لمصالح المعرفة التي تتلازم مع شروط وجود العمل والتفاعل أن تُدرك في إطار مرجعية بيولوجية لإعادة الإنتاج ولحفظ النوع. إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية عندما تكون وظيفتها الوحيدة المصالح الموجهة للمعرفة قد أسيء فهمها، فلا يمكن توصيفها بصورة كافيةدونما الرجوع إلى الشروط الثقافية، وإلى سيرورة تكون متضمنة للمعرفة في هيئة متبادلة. «مصلحة المعرفة» إنما هي لذلك مقولة خاصة تتبع الاختلاف ما بين التعينات الرمزية، والفعلية، الترنسندنتالية والتجريبية كما الاختلاف بين التعينات الإدراكية أو التحريضية. لأن

المعرفة ليست مجرد آلة لتلاؤم عضوية ما مع محيطها المتبدل، ولا فعل جوهر عقلي محض بل بوصفها تأملاً معزولاً عن الحياة.

لقد اصطدم كل من بيرس ودلتاي بقاعدة مصلحة المعرفة العلمية، غير أنهما لم يتأملاها من حيث أنها كذلك. وهما لم يكونا مفهوم المصلحة التي توجه المعرفة كما أنهما لم يدركا ما يقصده هذا المفهوم تماماً. لقد قاما فعلياً بتحليل تأسيس منطق البحث في علاقات الحياة، ولكن كمصلحة توجه المعرفة لم يكن بإمكانهما مطابقة التوجهات الأساس للعلوم التحليلية ـ التجريبية والهرمنوطيقية إلا في إطار بقي غريباً عنهما. أي ضمن تصور تاريخ نوع مدرك على أنه سيرورة تكون. لقد انطلقت فكرة سيرورة تكون تأسست فيها ذات النوع كذات اولا من قبل من هيجل، ثم تبناها ماركس ضمن شروطه المادية. أما العودة اللامتوسطة إلى هذه الفكرة فقد كان من الضروري أن يُنظر إليها على أساس الوضعية على أنها حالة سقوط في الميتافيزيقية، وانطلاقاً من هنا توجد طريق مشروعة واحدة: يقطعها كل من بيرس ودلتاي من حيث أنهما يتأملان تكون العلوم على أنه منطلق من علاقة حياة موضوعية، ويمارسان المنهجية من موقع نظرية المعرفة. أما ما يفعلانه فلم يتبصره أي منهما لا بيرس ولا دلتاي. وإلا لما كان بإمكانهما التخلص من تجربة التأمل تلك التي أطلقها هيجل ذات يوم في الفينومينولوجيا. وأعني بذلك تجربة تحرير قدرة التأمل التي تبلغها الذات في ذاتها عندما تصبح شفافة في تاريخ نشوئها. تتجلى تجربة التأمل مضمونياً في مفهوم سيرورة التكوّن، أما منهجياً فتقود إلى الموقف الذي يُنتَج بصورة غير قسرية انطلاقاً منه تماهي العقل مع الإرادة بالعقل. في التأمل الذاتي تصل معرفة ما لأجل ارادة المعرفة مع مصلحة بلوغ بر الامان، لأن تحقق التأمل يعرّف ذاته على أنه حركة تحرر. العقل يقف في وقت واحد مع مصلحة العقل. ونستطيع أن نقول بأن العقل يتبع مصلحة المعرفة التحريرية التي تهدف إلى تحقق التأمل.

بطبيعة الحال تسير الأمور هكذا، ذلك أن مقولة مصلحة المعرفة

تؤكد من خلال مصلحة ملازمة للعقل. يمكن أن تُدرَك مصالح المعرفة التقنية والعملية انطلاقاً من العلاقة مع مصلحة المعرفة التحررية للتأمل العقلي كمصالح توجه المعرفة لا لبس فيها دون أن تسقط في السايكولوجيّة أو أية موضوعية جديدة. ولأن دلتاي وبيرس لا يدركان منهجيتهما بوصفها التأمل الذاتي للعلم، الذي هو فعلاً كذلك، فإنهما يضيّعان نقطة الوحدة بين المعرفة والمصلحة.

يظهر مفهوم مصلحة العقل فعلاً في فلسفة كانت الترنسندنتالية، غير أن فشته يستطيع بادئ ذي بدء أن يُطلِق المفهوم بمعنى مصلحة مُحرِّرة مدركة للعقل الفاعل ذاته، بعد أن يتبع العقل النظري للعقل العملي.

المصلحة هي الرضى الذي يربطنا مع تصوّر وجود موضوع ما أو وجود فعل ما. وهي تهدف إلى الكينونة، لأنها تعبر عن علاقة الموضوع المعني بمقدرتنا على التمني. المصلحة إما أنها تشترط مسبقاً احتياجاً ما، أو أنها تنتج احتياجاً ما[1] وهذا ما يماثل التمييز بين المصلحة التجريبية والمصلحة المحضة. وكانت يدخلها من زاوية العقل العملي. الرضى العملي بالخير، وهذا يعني بالأفعال التي تكون متعينة من خلال مبادئ العقل، إنما هي مصلحة محضة. مادامت الإرادة تفعل انطلاقاً من احترام قوانين العقل العملي فإنها تأخذ مصلحة من أجل الخير، لكنها لا تفعل ذلك انطلاقاً من المصلحة:

«الأولى تعني المصلحة العملية بالفعل، بينما تعني الثانية المصلحة المرضية بموضوع الفعل. الأولى تشير فقط إلى تعلق الإرادة بمبادئ العقل في ذاته an sich، الثانية إلى تعلقها بالمبادئ ذاتها وصولاً إلى الميل، لأن العقل يحدد فقط القاعدة العملية؛ وكيف يمكن مساعدة

---

(1) كانت: نقد ملكة الحكم ص٢٨٠ المجلد الخامس وما بعده.

حاجة الميل. في الحالة الأولى يشد الفعل اهتمامي، أما في الحالة الثانية فأهتم بموضوع الفعل (إلى الحد الذي يكون فيه مقبولاً بالنسبة لي)»[1].

المصلحة المرضية للحواس Pathologisch بما هو مقبول أومفيد ينبثق من الحاجة، مصلحة العقل العملية بفعل الخير توقظ حاجةً ما. قدرة التمني تُثار هناك من خلال الميل، أما هنا فتتعين من خلال أسس العقل. بالتشابه مع الميل الحسي بوصفه الولع العادي يمكن أن نتحدث عن ميل عقلي محررا من الحواس، عندما يتكون من مصلحة صرفة بوصفها موقفاً دائماً:

«على الرغم، وحيثما يجب أن تُقبَل مجرد مصلحة عقلية محضة، لا يمكن أن تنسب إليها مصلحة الميل، يمكننا هكذا لنجعل الاستخدام اللغوي مقبولاً، أن نعترف للميل ذاته بما يمكن أن يكون موضوعاً للرغبة العقلية فقط، بتمني اعتيادي من مصلحة عقلية محضة، إنه الميل الذي لا يصبح علةً وإنما أثر المصلحة الأخيرة، الذي يمكن أن نسميه الميل المحرر من الحواس»[2].

تظهر الأهمية النسقية لمفهوم مصلحة العقل العملية المحضة جليةً في المقطع الأخير من مؤلف كانت: «أساس ميتافيزيك الأخلاق» كانت يطرح تساؤله تحت عنوان «الحد الأكثر خارجيةً لكل فلسفة عملية» كيف يمكن أن تكون الحرية ممكنة. المهمة المكلفة بشرح حرية الإرادة إنما هي مفارقة، لأن الحرية تتحدد من خلال استقلالية الدوافع التجريبية، حيث لا يمكن أن يكون هنالك شرح إلا بالعودة إلى قوانين الطبيعة. الحرية يمكن شرحها فقط من خلال أننا ندعو مصلحة ذلك الذي يتبناه الناس عند

---

(١) كانت، أساس ميتافيزيقيا الأخلاق - المجلد الرابع ص٤٢.

وفي موقع آخر يبين كانت بصورة أكثر دقة الفرق ما بين المصلحة العملية والمصلحة المحضة.

(٢) ميتافيزيقيا الأخلاق - المجلد الرابع ص٣١٧.

اتباع قوانين أخلاقية؛ من جهة ثانية قد لا يكون اتباع هذه القوانين فعلاً أخلاقياً وبذلك يكون فعلاً حراً، عندما يكون أساسه دافعاً حسياً. وفي الحقيقة يؤكد هذا الشعور الأخلاقي هكذا شيئاً ما مثل مصلحة فعلية بتحقيق القوانين الأخلاقية أي أن «المثال الرائع للمملكة العامة للأهداف في ذاتها (جوهر عقلي) يصبح حقيقة فعلية، إنها القوانين التي يمكن أن ننتمي إليها من ثم كأعضاء، عندما نتصرف بشكل دقيق حسب مبادئ الحرية كما لو أنها كقوانين الطبيعة»[1]. لا يمكن أن تدور المسألة حول مصلحة حسية خارج التحديدات، أي يجب علينا أن نحسب حساب مصلحة محضة وحساب تأثير ذاتي يمارس قانون العقل على الإرادة. كانت يرى نفسه ملزماً بأن يعزو إلى العقل سببية مقابل مقدرة التمني الطبيعية، وعليه ذاته أن ينبه الحسية إذا ما أراد أن يكون عملياً:

«من أجل أن نريد، لأي شيء يقرر العقل وحده الواجب للجوهر العقلي المنبه حسياً، وإلى ذلك تنتمي بطبيعة الحال قدرة العقل على إلهام شعور الرغبة أو الرضى بتحقيق الواجب، إذن تعيين سببية ذاتها، الحسية طبقاً لمبادئها. إلا أنه غير ممكن إطلاقاً أن نرى، بمعنى أن نبين قبلياً، كيف يمكن أن تكون مجرد فكرة لا تحتوي في ذاتها على شيء ما حسي ان تنتج إحساساً بالرغبة أو عدم الرغبة، لأن ذلك إنما هو نوع خاص من السببية التي لا يمكن أن نعين منها ومن كل سببية شيئاً ما قبلياً، وإنما علينا لذلك أن نسائل التجربة وحدها»[2]

مهمة شرح حرية الإرادة تنسف نجأة الإطار المرتبط بالمنطق الترنسندنتالي، لأن شكل المساءلة كيف تكون الحرية ممكنة، نتخدع بهذا السؤال إلى حد بعيد، ذلك أننا يمكن أن نتساءل بالنظر إلى العقل العملي عن شروط حرية ليست فقط ممكنة وإنما فعلية. ذلك السؤال هو

---

(١) المجلد الرابع ص١٠٤.

(٢) المصدر السابق ص٩٨.

في الحقيقة: كيف يمكن للعقل المحض أن يكون عملياً. لذلك علينا أن نرجع إلى لحظة من العقل لا تنطابق فعلياً مع تعينات العقل حسب كانت: إلى مصلحة العقل. أي أن العقل لا يستطيع أن يدخل ضمن الشروط الحسية للتجريبية، غير أن تصور تنبيه الحسية من خلال العقل، بطريقة أن المصلحة بفعل ما تنشأ ضمن شروط أخلاقية، سوف يحمي العقل في الظاهر فقط من الاختلاط مع التجريبية. عندما يؤكد بصورة محسوبة ومن خلال التجربة تأثير تلك السببية الخاصة وشعور الرضى العملي المحض، عند ذلك يجب أن يُنظر إلى علة هذا الرضى على أنها حقيقة. إن ملمح فكر مصلحة محددة فقط من خلال العقل يمكن أن يميز هذه المصلحة بشكل كاف عن الدوافع الفعلية، ولكن فقط مقابل لحظة من الفعلية يتم نقلها إلى العقل ذاته. لا يمكن لمصلحة محضة أن تكون ممكنة إلا ضمن شرط مؤداه أن العقل يتبع ميلاً مختلفاً عن بقية الأهواء المباشرة، بذات القدر الذي يلهم فيه شعوراً بالرغبة يلازم العقل هو الدافع لتحقيق العقل. وهذا من جهة ثانية غير ممكن في التعينات الترنسندنتالية. وكانت يعترف بأنه لا يوجد شيء على الحدود الخارجية لكل فلسفة عملية سوى أن اسم مصلحة محضة ما يعبر عن استحالة علاقة سببية بين العقل والحسية يتم ضمانها من خلال الشعور الأخلاقي:

«لأن هذه (السببية) لا تبغي أن تكون علاقة العلة بالأثر كما هو الحال بين موضوعين للتجربة التي يمكن أن نجربها، هنا عقل محض من خلال مجرد أفكار، (لا تعطي أي موضوع بالتجربة) علة نتيجة ما (أي الشعور بالرضى إزاء تحقيق الواجب) تقع بطبيعة الحال في التجربة، وهكذا يكون شرح كيف ولماذا تعنينا عمومية المبدأ بوصفها قوانين، إذن الأخلاق، إن ذلك بالنسبة إلينا نحن البشر غير ممكن إطلاقاً»[1].

---

(١) المصدر السابق.

لمفهوم المصلحة المحضة أهمية استثنائية ضمن النسق الكانتي. فهو يعين حقيقة يرتكز عليها يقيننا عن واقعية العقل العملي المحض. غير أن هذه الحقيقة ليست معطاة في التجربة العادية، بل تُؤكّد من خلال الشعور الأخلاقي الذي يجب أن يتطلّب دور التجربة الترنسندنتالية. ان مصلحتنا باتباع القانون الأخلاقي إنما تنتج من خلال العقل، ومن خلال حقيقة محسوبة لا يمكن التبصر بها قبلياً. وإلى هذا المدى تتطلب مصلحة ما من العقل لحظة من التفكير من شأنها أن تعيّن العقل. غير أن هذه الفكرة تقود إلى تكوّن غير تجريبي للعقل لا يُستبدَل بصورة كليّة من قبل لحظات التجربة، لأنه منافٍ للعقل حسب تعينات الفلسفة الترنسندنتالية. كانت يعالج بالضرورة منافاة العقل هذه، ليس كمظهر ترنسندنتالي للعقل العملي؛ وإنما يكتفي بالتأكيد بأن الرضى العملي المحض يؤكد ذاته، ذلك أن العقل المحض يمكن أن يكون عملياً، دون أن يكون بامكاننا أن ندرك كيف يكون ذلك ممكناً. علة الحرية ليست تجريبية غير أنها ليست فقط مُدرَكة عقلياً، ونستطيع أن نشير إليها كحقيقة لكن لا يمكننا أن ندركها. عنوان المصلحة المحضة يحيلنا إلى قاعدة العقل التي تضمن وحدها شروط تحقيق العقل، غير أنها من جهتها لا يمكن إرجاعها إلى مبادئ العقل، وأكثر ما يمكن أن تفعله أنها تشكل أساس هذه المبادئ من حيث أنها حقيقة للنظام الأعلى. قاعدة العقل تلك إنما هي مؤكدة في مصالح العقل، ولكنها تتخلص من المعرفة الإنسانية التي ليست تجريبية ولا محضة وإنما يجب أن تكون الحالتين في واحد، إذا ما كان ينبغي لها أن نبلغ أقصى مداها. كانت يحذر لذلك من تجاوز الحد الخارجي للعقل العملي المحض لأن العقل هنا لا يتجاوز التجربة كما يجري الأمر على حدود العقل العملي التطبيقي، وإنما تجربة الشعور الأخلاقي تتجاوز العقل. «المصلحة المحضة» إنما هي مفهوم حدي يبين التجربة بوصفها غير قابلة للإدراك:

«كيف يمكن أن يكون عقل محض عملياً لذاته، دون امكانية وجود دوافع أخرى من أي مكان، وهذا يعني كيف يحدد مجرد مبدأ الصلاحية العامة كل مبادئه بوصفها قوانين... دون كل مادة (موضوع) الإرادة التي يمكن أن يأخذ المرء منها مصلحةً ما بصورة مسبقة، وتؤدي إلى مصلحة يمكن أن تسمى أخلاقية محضة، بكلمات أخرى: كيف يمكن أن يكون العقل المحض عملياً، لشرح ذلك، العقل البشري بكامله غير قادر، وكل جهد وكل عمل من أجل البحث عن مثل هذا الشرح سوف يذهب سدى»[1].

الآن بنفل كانت بصورة تثير الاستغراب مفهوم المصلحة المحضة الذي طوره من مبادئ العقل العملي إلى قدرات الوجدان das Gemüt كلها. «الكل مقدرة من مقدرات الوجدان يستطيع المرء أن يعهد إليها بمصلحة ما، وهذا مبدأ من شأنه أن يتضمن شرطاً يتم الارتقاء ضمنه وحده بممارسة المبدأ ذاته»[2]. إن إرجاع المصلحة إلى مبدأ ما يشير إلى أن تخلياً ما قد حصل عن حالة المفهوم المناقض للنسق، وكذلك صُرف النظر عن لحظة فعلية ملازمة للعقل. والمرء لا يرى بشكل صحيح ماذا أُضيف إلى العقل النظري من خلال مصلحة عقل تأملية، عندما «توجد هذه المصلحة قبلياً في معرفة الموضوع حتى المبادئ العليا»[3] دون أن يكون ممكناً هنا، كما هو الحال في حالة مصلحة العقل العملية مطابقة تجربة الرضى. نعم، ليس من الممكن أن نرى تماماً، كيف ينبغي أن ينظر إلى شعور الرضى النظري المحض بالتشابه مع شعور الرضى العملي المحض: لأن كل مصلحة، سواء أكانت محضة أم تجريبية، تتعين إجمالاً بالعلاقة مع قدرة التمني وترجع في النهاية إلى البراكسيس

(١) المصدر السابق ص٩٩.

(٢) نقد العقل العملي ـ المجلد الرابع ص٢٤٩.

(٣) المصدر السابق ص٢٥٠.

الممكن. وحتى مصلحة العقل التأملية يفترض أن تسوغ كمصلحة فقط من خلال أن العقل العملي يجب أن يكون في خدمة العقل النظري، دون أن يغترب لهذا السبب عن قصد معرفة للمعرفة ذاتها. من أجل مصلحة المعرفة ليست هنالك حاجة إلى دعم الاستخدام التأملي للعقل، وإنما إلى الربط ما بين العقل التأملي المحض وبين العقل العملي المحض، وذلك تحت إشراف هذا العقل العملي:

«لكي يكون ملحقاً بالعقل التأملي، وبالتالي أن نعكس النظام، لا يستطيع المرء أن يكلّف العقل العملي المحض أكثر من طاقته، لأن كل مصلحة إنما هي في النهاية عملية، وهي ذاتها مشروطة في العقل التأملي ولا تصل إلى كمالها إلا في الاستخدام العملي»[1]

كانت يعترف في النهاية بأنه لا يمكن الحديث بالمعنى الصارم عن مصلحة عقل تأملية، إلا عندما يتحد العقل النظري مع العقل العملي «وصولاً إلى واحد هو المعرفة».

يوجد استخدام شرعي للعقل النظري في القصد العملي. وأثناء ذلك يبدو أن المصلحة العملية المحضة تأخذ دور المصلحة التي توجه المعرفة. من الأسئلة الثلاثة التي تتلاقى فيها مصالح عقولنا كلها يطالب السؤال الثالث بمثل هذا الاستخدام للعقل التأملي في الهدف العملي. السؤال الأول: ماذا أستطيع أن أعرف؟ ذلك مجرد تأمل. السؤال الثاني: ماذا ينبغي أن أفعل؟ إنه عملي محض. السؤال الثالث: ما يحق لي أن أمل به؟ إنه سؤال عملي ونظري في آن. هنا تسير الأمور على النحو التالي. «إن ما هو عملي ليس إلا مدخلاً إلى الإجابة عن السؤال النظري، وعندما يرتقي هذا النظري إلى الأعلى، تتحقق الإجابة عن السؤال التأملي»[2] بعين مبدأ الأمل القصد العملي الذي يُسخر من أجله

---

(١) المصدر السابق ص٢٥٢.

(٢) نقد العقل المحض ـ المجلد الثاني ص٦٧٧

العقل التأملي. من هذه الزاوية تقود المعرفة، كما نعلم إلى خلود النفس وإلى وجود الله كمسلمة للعقل العملي المحض. وكانت يجهد نفسه كي يسوّغ هذا الاستخدام المعني للعقل التأملي دون أن يوسّع من أفق استخدام التجربة للعقل النظري. تحتفظ معرفة العقل بالقصد العملي في حالة خاصة وضئيلة مقابل المعارف التي يمكن أن يمثلها العقل النظري بقوة الاختصاص دونما توجيه من خلال مصلحة عملية محضة:

«عندما يمكن أن يكون عقل محض عملياً لذاته Für sich فإن والمسألة هي فعلاً كذلك، كما يبرهن على ذلك وعي القانون الأخلاقي، هكذا يكون دائماً هو ذاته، العقل الذي يحاكم قبلياً حسب مبادئ، سواءً أكان ذلك في القصد النظري أم العملي، لذلك فإنه من الجلي أنه عندما لا تصل مقدرته إلى المهمة الأولى في ترسيخ قضايا بعينها لا تقيم تناقضاً معه، أي عندما تقبل عرضاً غريباً عليه لم ينشأ على تربته ولكنه مؤكد بصورة كافية، وهو مع كل ما له من قوة كعقل تأملي عليه أن يبحث كي يقارن ويربط، غير أنه راضٍ بأن ذلك العرض لا يمثل إدراكاته، بل إنما هي توسيعات استخدامه في قصد آخر هو بالتحديد عملي، ذلك الاستخدام الذي ليس ثقيلاً على مصلحته التي توجد في تحديد الإثم المضارب»[1]

كانت لا يستطيع أن يخلص الاستخدام المعني للعقل التأملي تماماً من ثنائية المعنى. فهو من جهة يستند إلى وحدة العقل، كي لا يبدو المطلب العملي للعقل النظري على أنه تغيير في الوظيفة أو إضفاء أداتية لقدرة العقل من خلال مقدرة أخرى. ومن جهة ثانية يكون كلٌ من العقل النظري والعملي موحداً بدرجة أقل، ذلك أن مسلمات العقل العملي المحض تبقى «عرضاً غريباً» بالنسبة إلى العقل النظري. لذلك لا يقود

---

(١) نقد العقل العملي - المجلد الرابع ص٢٥١.

الاستخدام المعني للعقل النظري إلى المعرفة بالمعنى الصارم؟ ومن يستبدل توسيع أفق العقل بالقصد العملي بتوسيع مجال المعرفة النظرية الممكنة، سيجعل نفسه آثماً بـ «الجرم التأملي» الذي كان قد توجه ضده نقد العقل المحض، وبصورة خاصة الجهد الكامل للديالكتيك الترانسندنتالي. يمكن لمصلحة العقل العملية أن تأخذ بداية دور مصلحة توجه المعرفة بالمعنى الضيق، عندما يأخذ كانت وحدة العقل النظري مع العقل العملي بجدية كاملة. بدايةً عندما تؤخذ بجدية مصلحة العقل التأملية التي تهدف لدى كانت اعتناباً إلى ممارسة المقدرة النظرية بمساعدة المعرفة، بوصفها مصلحة عملية صرفة، عند ذلك يجب على العقل النظري أن يخسر مقدرته المستقلة عن مصلحة العقل. فشته يقوم بهذه الخطوة. فهو يدرك فعل العقل، الحدس العقلي كفعل تأملي، عائد إلى ذاته، ويقلب أولية العقل العملي من الأساس: فبدلاً من الارتباط الخاضع للمصادفة للعقل التأملي الصرف مع العقل العملي الصرف وصولاً إلى معرفة واحدة «يدخل الارتباط المبدئي للعقل التأملي بالعقل العملي. وتنظيم العقل يقع ضمن القصد العملي لذات تخلق نفسها». العقل هو عملي مباشرة في صورة التأمل الذاتي الأصلي، كما تشير نظرية العلم. الأنا تحرر ذاتها من الدوغمائية من حيث أنها تتبصر ذاتها في إنتاج الذات. المسألة تحتاج إلى الكيفية الأخلاقية لإرادة تحرر لكي تحفزَ الأنا لحدس عقلي. «يستطيع المثالي أن يتبصر الفعل المحدد للأنا فقط في ذاتها نفسها، ومن أجل أن يتمكن من تبصر هذا الفعل عليه أن يحققه. فهو ينتجه في ذاته اعتباطاً وبحرية»[1]. الأسر في الدوغمائية إنما هو بالمقابل وعي يدرك ذاته على أنه نتاج الطبيعة أو نتاج الأشياء التي يدور حولها: «مبدأ الدوغمائيين هو اعتقاد بالأشياء لذاتها: إذن اعتقاد

---

(1) فشته ـ الأعمال المختارة ـ إصدار مديكوس ـ المجلد الثالث ـ المقدمة الثانية ص٤٣.

غير مباشر بذات selbst مبعثرة ومحمولة من خلال الموضوعات فقط»[١] للتخلص من عقبات هذه الدوغمائية، على المرء قبل ذلك أن ينحاز إلى مصلحة العقل. «السبب الأخير لاختلاف المثاليين عن الدوغمائيين يتمثل في اختلاف مصلحتهم»[٢]. حاجة التحرر وفعل الحرية المتحقق أصلاً يشترطان كل منطق لكي يرتفع الإنسان إلى الموقف المثالي للرشد الذي تتكون انطلاقاً منه رؤيا نقدية ممكنة في دوغمائية الوعي الطبيعي، ومعها الآلية الخفية للتأسيس الذاتي للأنا والعالم: «المصلحة العليا وأساس كل مصلحة متبقية إنما هي مصلحة لأجلنا. وهكذا الأمر لدى الفيلسوف. الوجود ذاته لا يجوز أن نضيعه في الأحكام العقلية، بل أن نصونه ونؤكده، وهذه هي المصلحة التي توجه خفيةً فكرها بالكامل»[٣].

كانت يسمي أيضاً لدى إطلاق أضداد العقل المحض مصالح تقود التجريبيين والدوغمائيين، دوغمائياً كل على طريقته الخاصة. «غير أن مصلحة العقل لدى تضاربها هذا»[٤]، تتجه ضد الفريقين اللذين تدافع جهةٌ منهما في كل مرة عن الأطروحة كما تدافع الجهة الثانية عن نقيضها، هذا ما يراه كانت في النهاية في التخلي عن المصلحة إجمالاً: العقل الذي يتأمل ذاته عليه «أن يخلع بالكامل كل تحزب»[٥]. بالنسبة إلى العقل التأملي يبقى العقل العملي ومصلحته المحضة خارجية تماماً. مقابل ذلك يرجع فشته المصالح التي تتدخل في الدفاع عن الأنساق الفلسفية، إلى التناقض الأساسي بين أولئك الذين يسمحون بالانطلاق

---

(١) المقدمة الأولى - المجلد الثالث ص١٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) نقد العقل المحض - المجلد الثاني ص٤٤٠.

(٥) المصدر السابق ص٤٥٠.

من مصلحة العقل بالتحرير واستقلال الأنا، وبين أولئك الذين يبقون أسرى ميولهم التجريبية ومصالحهم وبالتالي يبقون متعلقين بالطبيعة:

"يوجد مستويان في البشرية، وفي مسيرة التقدم لجنسنا، وحتى قبل أن يكون المستوى الأخير قد وصل عموماً إلى اكتماله، هنالك نوعان أساسيان من الناس. النوع الاول منهم لم يرتفع إلى الشعور الكامل بتجربته وباستقلاله المطلق، اذ يجد نفسه في تصور الأشياء فقط وليس لديه سوى ذلك الوعي الذاتي المبعثر والملتصق بالأشياء والمتدلي في تنوعه. أما صورتهم فتنعكس من خلال الأشياء كما لو أن هذه الأشياء مرآة يرون أنفسهم من خلالها، أما إذا ما فقدت هذه الأشياء من بين أيديهم، فإنهم لابد ذاهبون إلى الضياع. وهم لا يستطيعون أن يتخلوا عن الإيمان باستقلالية هذه الأشياء لذاتها، لأنهم لا يملكون وجودهم إلا معها. كل ما هم عليه وكل شأنهم أصبح فعلياً مرتبطاً بالعالم الخارجي. وكل منهم في الحقيقة ليس سوى نتاج الأشياء، لا يمكن له أن ينظر إلى أي شيء آخر، وسيكون لديه الحق مادام لا يتحدث إلا عن ذاته وعن ما يشبهها. غير أن هنالك من يعي جيداً استقلاليته وعدم ارتباطه بأي شيء خارجاً عنه، والمرء لا يكتسب ذلك إلا من خلال أنه يجعل نفسه مستقلاً عن كل شيء من خلال ذاته، وهو بذلك لا يحتاج إلى الأشياء كي تشكل له الدعامة، وبالتالي فهو لا يحتاجها لأنها تلغي هذه الاستقلالية وتحولها إلى مظهر فارغ. الأنا التي يمتلكها، وما يهتم به يتجاوز أي إيمان بالأشياء؛ فهو يؤمن باستقلاليته انطلاقاً من ميوله، وهو يتناولها بعاطفة وانفعال. إيمانه بذاته لا يعيقه عائق وهو من هنا مباشر"[1].

الارتباط الوجداني باستقلالية الأنا والمصلحة بالحرية؛ كل ذلك يكشف العلاقة مع الرضى العملي البحت عند كانت: الذي استقى

---

(١) نفسه - المقدمة الأولى - المجلد الثالث ص١٧ وما بعد.

مفهوم مصلحة العقل بالانفعال من أجل تحقيق مثال مملكة الجوهر العقلي. وحده فشته يدرك هذا الدافع العملي المحض على أنه وعي «الأمر الطوعي» ليس نتاج العقل العملي، وإنما فعل العقل ذاته، التأمل الذاتي الذي تجعل الأنا فيه ذاتها شفافة كفعل يعود إلى ذاتها. فشته يماهي عمل العقل العملي في إنجازات العقل النظري ويدعو نقطة وحدة الاثنين بالحدس العقلي:

«الحدس العقلي الذي تتحدث عنه نظرية العلم لا يفضي إطلاقاً إلى الوجود وإنما إلى الفعل، وهو غير متعين لدى كانت (ما عدا عندما يريد المرء الإدراك المحض من خلال التعبير). ومع ذلك يمكن البرهان بالتأكيد في النسق الكانتي على الموقع الذي يفترض أنه يجري فيه الحديث عنه. والمرء واعٍ تماماً للأمر حسب كانت. أي نوع من الوعي يكون إذن هذا؟ لقد نسّي كانت أن يطرح هذا السؤال، ذلك لأنه لم يعالج مطلقاً الأساس الذي تقوم عليه كل فلسفة، وانما عالج في نقد العقل المحض العقل النظري فقط ولم يتمكن الأمر الطوعي من الظهور فيه: مثما عالج في نقد العقل العملي فقط العقل العملي الذي لم يكن قد تطرق اليه إلا بما يدور حول المضمون المحدد، وبذلك لم يتمكن من السؤال عن نوع الوعي»[1].

ولأن كانت أدرك خفية العقل العملي حسب نموذج العقل النظري فقد كان على التجربة الترنسندنتالية للشعور الأخلاقي، وللمصلحة بمتابعة القانون الأخلاقي أن تطرح المشكلة بالنسبة إليه: مثل فكرة لا تحتوي على أي شيء حسي في ذاتها، يمكن أن تنتج إحساساً بالرغبة أو عدمها. هذا الإحراج يصبح ثانوياً مع التكون المساعد لسببيه عقل خاصة، حالما يعطي بالعكس العقل العملي النموذج بالنسبة إلى العقل

(١) المقدمة الثانية ـ المجلد الثالث ص٥٦.

النظري. عند ذلك تنتمي تحديداً مصلحة العقل العملية إلى العقل ذاته: في مصلحة استقلالية الأنا يحقق العقل ذاته بالقدر الذي ينتج فيه فعل العقل مثل هذه الحرية. التأمل الذاتي هو في الوقت ذاته حدس وتحرير، رؤيا وفكاك من تبعية الدوغمائية في واحد. الدوغمائية التي يُحلها العقل تحليلياً وعملياً في وقتٍ واحد إنما هي وعي خاطئ. ضلال ووجود غير حر بصورة خاصة. فقط الأنا التي تتبصر ذاتها في الحدس العقلي بوصفها الذات التي تخلق نفسها، تكتسب استقلالها. أما الدوغمائي بالمقابل فيعيش في التشتت كذات أسيرة متعينة من خلال الموضوعات ومصنوعة للأشياء: وهو يسوق وجوداً غير حر، لأنه غير مدرك في ذاته لاستقلاليته المتأملة. الدوغمائية هي بالقدر ذاته نقص أخلاقي مثلها مثل العجز النظري، لذلك فإن المثالي في خطر عندما يتعالى ساخراً على الدوغمائي بدلاً من أن ينير له الطريق. في هذا المجال يوجد القول المشهور لفشته والذي يساء فهمه غالباً من المنظور السايكولوجي:

«الفلسفة التي يختارها الإنسان تتعلق بمعرفة أي نوع من الناس هو ذلك الإنسان، لأن النسق الفلسفي ليس متاعاً منزلياً ميتاً يمكن أن نحتضنه أو نلقي به أرضاً كما يحلو لنا، فروح الإنسان هي التي تبعث الحياة في مثل هذا النسق. وطبعاً متخاذلاً، مشوهاً قمعته عبودية الروح وأنهكه الغرور وزهو العلماء لا يمكن أن يرتفع إلى مستوى المثالية»[1]

فشته يتحدث في هذه الصياغة العيانية مرة ثانية عن تماهي العقل النظري مع العقل العملي. العلاقة التي تخترقنا فيها مصلحة العقل والتي يهيمن علينا الانفعال من أجل استقلالية الأنا إضافة إلى أننا نسير قدماً في التأمل الذاتي، هذه العلاقة تعين في الوقت ذاته درجة الاستقلالية المتحققة كما تعين وجهة نظر موقفنا الفلسفي من الوجود والوعي.

(١) المقدمة الأولى ـ المجلد الثالث ص١٨

والطريق الذي انطلق عليه مفهوم مصلحة العقل من كانت إلى فشته يقود من مفهوم مصلحة بالأفعال الحرة موحى بها من خلال العقل العملي إلى مفهوم مصلحة باستقلالية أنا فاعلة في العقل ذاته. مطابقة العقل النظري مع العقل العملي التي يأخذها فشته على عاتقه تبدو واضحةً في هذه المصلحة. وهي كفعل حرية تسبق التأمل الذاتي مثلما تحقق ذاتها في القدرة المحررة لهذا التأمل الذاتي. الوحدة بين العقل والاستخدام المعني للعقل تتضارب مع مفهوم المعرفة التأملي. يجب أن تدرك المصلحة ما دامت كلحظة غريبة عن النظرية قادمة من الخارج معكرةً لموضوعية المعرفة، مثلما يفصل المعنى التقليدي للتظرية المحضة مبدئياً سيرورة المعرفة عن علاقات الحياة. التشابك الخاص بين المعرفة والمصلحة الذي اصطدمنا فيه في عبورنا لمنهجية العلوم، إنما يتعرض على خلفية نظرية تصوير متنوعة لمعرفة محضة إلى الأخطار وأن يساء فهمه من الجانب السايكولوجي. ونحن خاضعون إلى إغراء أن نفهم هاتين المصلحتين المُحللتين حتى الآن واللتين توجهان المعرفة كما لو أنهما تغطيان جهاز معرفة متأسس لكي يتدخل بأحكامه المسبقة في سيرورة معرفة تعد حقاً من حقوقه. حتى لدى كانت يتلازم مع استخدام العقل التأملي في القصد العملي شيءٌ ما على الرغم من أن المصلحة ذات التطلب قد تم إدراكها كمصلحة محضة للعقل العملي مثلما هو دائماً. بداية تخسر المصلحة المنسوجة للعقل في مفهوم فشته عن التأمل الذاتي المعني، اضافتها وتصبح تأسيسيةً للمعرفة والفعل سواء بسواء. مفهوم التأمل الذاتي الذي أطلقه فشته بوصفه مفهوم العقل العائد إلى ذاته له أهمية نسقية بالنسبة إلى مقولة المصلحة التي توجه المعرفة. وعلى هذا المستوى فإن المصلحة تسبق المعرفة، كما أنها تحقق ذاتها بقوة معرفتها.

نحن لا نتبع القصد النسقي لنظرية العلم التي ينبغي أن تنقل قراءها من خلال فعل وحيد إلى نقطة وحدة الحدس الذاتي لأنا منتجة لذاتها بإطلاق كما هي منتجة للعالم. هيجل يختار على أساس وجيه الطريق المتمم للتجربة الفينومينولوجية التي لا تقفز فوق الدوغمانية بجملة واحدة وإنما تتجاوز مستويات الوعي الظاهر من حيث أنها مراحل تأمل عديدة. التأمل الذاتي الأصلي نفسه يصبح في تجربة التأمل متباعداً عن بعضه البعض. ونحن لا نستطيع أن نتبع قصد فينومينولوجيا الروح الذي ينبغي أن يقود قراءه إلى المعرفة المطلقة وإلى مفهوم العلم التأملي. من المؤكد أن الحركة الارتقائية للتأمل توحد لدى الوعي التجريبي كلاً من العقل والمصلحة، ولأنها تدخل على كل مستوى دوغمائي رؤية العالم ودوغمائية شكل حياة في الوقت ذاته، فإن سيرورة المعرفة تنطبق على سيرورة التكوين. لكننا لا نستطيع أن ندرك حياة ذات نوع مؤسّسة لذاتها على أنها حركة مطلقة للتأمل. الشروط التي يتكون ضمنها النوع الإنساني ليست فقط الشروط الموضوعة لوحدها من خلال التأمل. فسيرورة التكون ليست بالضرورة مثل خلق الذات المطلق لأنا طبقاً لفشته أو مثل الحركة المطلقة للروح. وهي تبقى معلقة على الشروط المحسوبة للطبيعة الذاتية والموضوعية: على شروط اندماج اجتماعي لذوات فردية متعاونة فيما بينها من جهة، وعلى شروط «تحول المادة» للعاملين تواصلياً مع محيط فاعل وجاهز للتحكم تقنياً من جهة ثانية. إلى المدى الذي تتجه فيه مصلحة العقل بالتحرير المخترقة لحركة التأمل والمستثمرة في سيرورة تكون النوع، نحو تحقيق شروط التفاعل المتوسط رمزياً وشروط الفعل الأداتي، تأخذ الشكل المحدود لمصلحة المعرفة العملية والتقنية. نعم، وبطريقة أكيدة نحتاج إلى إعادة التفسير المادي لمصلحة العقل المستدخلة مثالياً: المصلحة المحررة هي من جانبها متعلقة بالمصالح بتوجيهات الفعل المشتركة الممكنة، وبالتحكم التقني الممكن.

المصالح التي توجه على هذا المستوى سيرورات المعرفة لا تصلح لكينونة الموضوعات، وإنما لأفعال أداتية غنية وتفاعلات ناجحة ـ بهذا المعنى كان كانت قد ميز المصلحة المحضة التي نستقيها من الأفعال الأخلاقية، عن الميول التجريبية التي تزدهر بوجود موضوعات الأفعال. ولان أن العقل الآن، الذي يلهم المصلحتين الاثنتين لم يعد عقلاً عملياً محضاً، وإنما أصبح عقلاً يوحد المصلحة مع المعرفة في التأمل الذاتي، فإن المصالح المتوجهة بالضرورة نحو الفعل الأداتي والتواصلي تتضمن المقولات العائدة إلى المعرفة: وهي تكتسب أهمية مصالح توجه المعرفة. وأشكال الفعل تلك يمكن أن تتأسس تحديداً وبصورة مستديمة دون أن تكون المقولات المنتجة للمعرفة، سيرورات التعلم المتراكمة والتفسيرات المستديمة المتوسطة للتقاليد، مضمونة بالكامل.

لقد أشرنا إلى أنه ينتج في دائرة وظائف الفعل الأداتي تشكيل آخر للفعل واللغة والتجربة غير ما ينتج رمزياً في إطار التفاعلات المتوسطة. أما شروط كل من الفعلين الأداتي والتواصلي فهي في الوقت نفسه الشروط الموضوعية للمعرفة الممكنة ذاتها؛ وهي ترسخ صدقية الأقوال الناموسية والهرمنوطيقية. وترسيخ سيرورات المعرفة في علاقات الحياة يوجه الانتباه نحو المصالح التي توجه المعرفة: إن علاقة حياة هي علاقة مصالح. غير أن علاقات المصالح هذه يمكن أن تحدد بصورة أقل من المستوى الذي تعيد الحياة الاجتماعية إنتاج ذاتها عليه، وبصورة مستقلة عن أشكال الفعل تلك وعن المقولات المنتمية إلى المعرفة. المصلحة المحافظة على الحياة تتلازم على المستوى الانتروبولوجي مع حياة منظمة من خلال المعرفة والفعل. والمصالح التي توجه المعرفة تتحدد إذن من خلال اللحظتين الاثنتين. فهي من جهة شاهد على أن سيرورات المعرفة تنتج من علاقات الحياة: وتعمل فيها، ولكن يتمظهر فيها من جهة ثانية أن صورة الحياة المُعاد إنتاجها اجتماعياً يمكن توصيفها من خلال العلاقة النوعية بين المعرفة والفعل.

المصلحة تتعلق بالأفعال التي ترسخ شروط معرفة ممكنة، ولو كان ذلك بتشكيل مختلف، كما أن هذه الشروط تتعلق من جانبها بسيرورات المعرفة. هذا التشابك ما بين المعرفة والمصلحة جعلناه واضحاً على مقولة الأفعال التي تتطابق مع «فاعلية التأمل»: على ما هو محرر. فعل التأمل الذاتي «الذي يغير الحياة» إنما هو حركة تحرير. وبقدر ما تستطيع هنا مصلحة العقل أن تتسد القدرة الإدراكية للعقل، لأن التعرف والفعل انصهرا في فعل واحد، كما يؤكد فشته دونما انقطاع، بقدر ما تبقى مصلحة المعرفة خارجية، حيث تتباعد لحظتا الفعل والمعرفة عن بعضهما البعض: وهذا يصح على مستوى الفعل التواصلي والفعل الأداتي.

إلا أننا نستطيع أن نتأكد منهجياً من المصالح التي توجه المعرفة في مجال علوم الطبيعة وعلوم الروح، فقط بعد أن نكون قد دخلنا فعلياً في بعد التأمل الذاتي. العقل يدرك ذاته من حيث أنه معني بتحقق التأمل الذاتي. على مستوى العلاقة الأساسية بين المعرفة والمصلحة نصطدم لذلك، عندما نطلق المنهجية بأسلوب تجربة التأمل: مثل الانحلال النقدي للموضوعية وتحديداً انحلال التفهم الذاتي الموضوعي للعلوم الذي يخبئ نصيب الفاعلية الذاتية عن الموضوعات المكونة سابقاً للمعرفة الممكنة. ومن هنا يمكن القول بأنه لا بيرس ولا دلتاي قد صاغا استقصاءاتهما المنهجية بهذا المعنى، كتأمل ذاتي للعلوم. بيرس يفهم منطقه في البحث في العلاقة مع التقدم العلمي، الذي يحلل شروطه: فهو هنا نظام علمي مساعد يقود إلى مأسسة ناجحة وإلى تسريع سيرورات البحث بالكامل، وإلى عقلنة متقدمة للحقيقة الفعلية. أما دلتاي فيفهم منطقه الخاص بعلوم الروح في العلاقةمع تقدم الهرمنوطيقا، التي يحلل شروطها: وهو بالتالي نظام علمي مساعد من شأنه أن يسهم في

نشر الوعي التاريخي، وفي الاستحضار الجمالي لحياة تاريخية مشتركة. لم يأخذ أي واحدٍ منهما في اعتباره وفي تفكيره فيما إذا كانت المنهجية من حيث أنها نظرية معرفة تعيد تأسيس التجارب العميقة للتاريخ البشري، وتقود إلى مرحلة جديدة من التأمل الذاتي في سيرورة تكون النوع.

١٠ - التأمل الذاتي كعلم
نقد المعنى الفرويدي من زاوية التحليل النفسي

في نهاية القرن التاسع عشر نشأ نظام علمي قام بداية نتيجة لجهد إنسان بمفرده. وقد انطلق هذا النظام منذ نشأته الأولى ضمن مبدأ التأمل الذاتي وتطلب لنفسه حق الشرعية والصدقية من حيث أنه تبنى الطريقة العلمية بالمعنى الصارم للكلمة. فرويد ليس من علماء المنطق إذا كنا نعني بذلك منطق العلم كما نجده ممثلاً لدى كل من بيرس ودلتاي حيث يتم التوجه تأملاً نحو تجارب خاصة لنظام علمي مؤسس. فهو على النقيض من ذلك درس نظام علمي جديد في الوقت الذي قام بتطويره. وهو لم يكن فيلسوفاً. والمحاولة الطبية لأطروحة العصاب تقوده إلى نظرية من نوع خاص. وهو يصطدم باعتبارات منهجية، بالقدر ذاته الذي يلزم فيه علماً بالتأمل من البداية الجديدة. وبهذا المعنى فإن غاليلي لم يبدع الفيزياء الجديدة وإنما بحثها بطريقة منهجية. والتحليل النفسي يمثل بالنسبة إلينا المثال الوحيد الواضح منهجياً للتأمل الذاتي من حيث هيمنة الحضور ومن حيث الأهمية. مع نشوء التحليل النفسي تبدأ إمكانية عبور طريق منهجي عبده لنا منطق البحث من أجل أن يصل إلى أحد الأبعاد التي كانت الوضعية قد أهالت عليه التراب. على أن هذه الإمكانية لم نتحقق لأن سوء الفهم الذاتي العلموي للتحليل النفسي الذي جُبل عليه فرويد الفيزيولوجي والذي دشّنه هو ذاته قد أغلق الطريق أمام هذه الإمكانية. بطبيعة الحال ليس من الصعب تعليل سوء الفهم

هذا التحليل النفسي يربط الهرمنوطيقا مع الإنجازات التي تبدو كأنها حكر على العلوم الطبيعية[١]

يظهر التحليل النفسي منذ البداية على أنه شكل خاص من التفسير. وهو بالتالي يقدم وجهات نظر نظرية وقواعد تقنية من أجل تفسير علاقات رمزية. وفرويد بقي يعمل دائماً عليتفسير الأحلام حسب النموذج الهرمنوطيقي للمجهودات الفيلولوجية. وهو يقارنها بين الحين والآخر مع ترجمة مؤلف يكتب بلغة أجنبية: ترجمة نص للمؤرخ «ليفيس» على سبيل المثال[٢] غير أن عمل التفسير الذي يقوم به المحلل النفسي يختلف عن عالم اللغة، ليس فقط من خلال انتقاء مجال الموضوع بذاته، وانما مطالبة بهرمنوطيقا متسعة الآفاق نوعياً، من شأنها أن تأخذ بعين الاعتبار بعداً جديداً في مقابل التفسير العادي من زاوية علوم الروح. دلتاي لم يأخذ مصادفةً البيوغرافيا كنقطة انطلاق لتحليل الفهم: إعادة تركيب علاقة انطلاقاً من تاريخ الحياة التي يمكن أن يتم تذكرها إنما هي إجمالاً نموذج التفسير للعلاقات الرمزية. ودلتاي يختار البيوغرافيا من حيث أنها نموذج، ذلك لأن تاريخ الحياة يبدو أنه يملك المقدرة على تحقيق الشفافية: فهي تقدم للذاكرة ما ينقض مقاومة القوى المعتمة. هنا يتسليط الضوء على الذاكرة المرتبطة بتاريخ الحياة وتتركز الحياة التاريخية على أنها «المعروف من الداخل، إنه ذلك الكائن خلف ما لا يمكن أن يستعاد»[٣]. أما البيوغرافيا بالنسبة إلى فرويد فهي مجرد

---

(١) ك.د. آبل انطلاقة فلسفة التحليل النفسي ومشكلة علوم الروح - كتاب الفلسفة السنوي ١٩٦٥؛ ص٢٣٩ - العلمية - الهرمنوطيقا - نقد الايبستمولوجيا - في الإنسان والعالم ١٩٦٨ ص٣٧.

(٢) الأعمال الكاملة - مجلد ١٣ ص ٣٠٤ - النصوص مأخوذة من طبعة ١٩٤٠ في لندن - الطبعة الرابعة في فرانكفورت ١٩٦٣ بإشراف آنا فرويد، ي. بيرنغ، هوفر، ايساكوفر - طبعة مدققة ١٧ مجلداً.

(٣) دلتاي: الأعمال الكاملة: المجلد السابع.ص٢٦١.

مادة للتحليل، كما لو أنها من الداخل المعروف غير المعروف. أي ما يجب أن يستعاد ما وراء التذكر المعلن. دلتاي يربط الهرمنوطيقا بما هو متوهم ذاتياً، وبما يمكن أن يضمن معناه من خلال التذكر المباشر:

الحياة تاريخياً هي ما يمكن أن يدرك في سيرها قدماً في الزمن وفي علاقة التأثير المتكونة، على أن إمكانية ذلك تقع على إعادة بناء هذا المسار في الذاكرة التي لا تعيد إنتاج، الفرد. وإنما تعيد إنتاج العلاقة ذاتها، كما تعيد بناء مراحلها. ما تحققه الذاكرة في إدراك مسار الحياة ذاتها يتحقق في التاريخ بتوسط تعبيرات الحياة التي يحتويها الروح الموضوعي من خلال الربط بين الأشياء حسب هذا التقدم وهذا النجاح»[١]

دلتاي يعرف بطبيعة الحال أننا لا يمكن أن نتوقع ما وراء أفق تاريخ حياة مستحضر ضمانة ذاتية للذاكرة المباشرة. والفهم يتوجه لهذا السبب نحو البنية الرمزية ونحو النصوص التي تموضعت فيها علاقة المعنى من أجل دعم الذاكرة المعطوبة للجنس البشري من خلال الخلق النقدي لهذه النصوص:

«الشرط الأول من أجل بناء العالم التاريخي يتمثل لذلك في تنقية الذكريات المشوشة والمعطوبة للجنس البشري في ذاته an sich من خلال النقد، الذي يوجد في ترابط مع التفسير. لذلك فإن العلم الأساس للتاريخ والفيلولوجيا في فهمها الشكلي كدراسة علمية للغات التي يتجسد فيها الموروث، يقوم على جمع مخلفات البشرية حتى يومنا هذا، وتنقيتها من الضلالات، ثم التنظيم الزمني، والتوحيد فيما بينها من أجل خلق علاقة داخلية فيما بين هذه الوثائق كلها. وعلم اللغة هنا ليس وسيطاً مساعداً للمؤرخ بهذا المعنى، بل من شأنه أن يعين الدائرة الأولى في مجال أساليب عمله»[٢].

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

دلتاي مثل فرويد يحسب حساب عدم وثوقية وتشوش الذاكرة الذاتية: والاثنان يؤكدان أهمية النقد الذي يعمل على تنقية النص المشوه للموروث. إلا أن النقد الفيلولوجي يتميز عن النقد الذي يمارسه التحليل النفسي من خلال أنه يرجع على الطريق عبر تملك الروح الذاتي إلى العلاقة القصدية للمتوهم ذاتياً من حيث أنه قاعدة التجربة الأخيرة. ولقد تجاوز دلتاي فهم التعبير السايكولوجي لصالح فهم المعنى الهرمنوطيقي... وأحل فهم البنية الروحية محل البراعات السايكولوجية»[١] غير أن الفيلولوجيا المتوجهة نحو علاقة الرموز تبقى مقتصرة على لغة يعبر فيها بصورة واعية عما هو مقصود. وفي الوقت الذي تجعل فيه هذه اللغة التموضعات أكثر جلاءً، تضفي الراهنية على مضمونها القصدي في وسط Medium تجربة الحياة اليومية. وعلى هذا الأساس تحتل الفيلولوجيا فقط وظائف مساعدة من أجل قدرة الذاكرة المرتبطة بتاريخ الحياة والعاملة ضمن شروط عادية. ما تزيحه الفيلولوجيا في العمل النقدي لدى تهيئة النص إنما هي نواقص عرضية. النواقص والتشوهات التي يتصدى لها النقد الفيلولوجي ليس لها أهمية نسقية لأن علاقة المعنى للنصوص التي تتفاعل معها الهرمنوطيقا تبقى مهددة بصورة مستديمة من خلال التأثيرات الخارجية المعنى يمكن أن يُدمَّر من خلال قنوات النقل المحددة تبعاً للإنجاز وللطاقة، سواء أكان ذلك إنجاز وطاقة الذاكرة، أم إنجاز وطاقة الموروث الثقافي.

لا يتوجه التفسير المرتبط بالتحليل النفسي إلى علاقات المعنى لما هو مقصود بصورة واعية: وعمله النقدي لا يزيح النواقص العرضية. للنواقص والتشوهات التي يتصدى لها بالتالي أهمية نسقية لأن العلاقات الرمزية التي يحاول التحليل النفسي إدراكها قد تعرضت إلى الفساد من

---

(١) المجلد الثالث ص٢٦٠.

خلال تأثيرات داخلية. والتحويرات لها بهذا المجال معنى. على أن نصاً تعرض إلى الفساد يمكن أن يُدرَك بشكل كافٍ في معناه إذا ما تم بنجاح إثارة معنى الفساد ذاته: وهكذا تتعين المهمة الخاصة للهرمنوطيقا التي لا تقصر نفسها على أساليب عمل الفيلولوجيا، بل توحِّد التحليل اللغوي مع البحث السا-يكولوجي للعلاقات السببية. إشهار المعنى الناقص أو المشوه لا ينتج في مثل هذه الحالات من موروث ناقص، والمسألة تدور بصورة دائمة حول معنى علاقة بيوغرافية أصبح غير متاح بالنسبة إلى الذات نفسها. ضمن أفق تاريخ الحياة المستحضرة تخفق الذاكرة إلى درجة أن اختلال وظيفتها يستدعي الهرمنوطيقا إلى الساحة، ويطالب بأن يكون مفهوماً من صميم علاقة معنى موضوعية.

لقد أدرك دلتاي التذكر الخاص بتاريخ الحياة على أنه شرط الفهم الهرمنوطيقي الممكن، وبالتالي ربط الفهم بما هو مقصود بصورة واعية. فرويد يصطدم بالانعكارات النسقية للذكرى التي تعبر من جهتها عن مقاصد وتدفعها إلى الظهور: وهي بدورها يجب أن تتجاوز مجال ما هو متوهم ذاتياً. دلتاي وصل بتحليله للغة المتداولة إلى الحالة الحدية للصدع القائم بين الجمل، الأفعال وتعبيرات التجربة الحية: وهذه هي الحالة الاعتيادية للمحلل النفسي.

قواعد اللغة المتداولة لا تنظم فقط علاقة الرموز، وإنما تشابك العناصر اللغوية، نماذج الأفعال والتعبيرات. في الحالة العادية تتمم مقولات التعبير الثلاث هذه بعضها البعض بحيث أن التعبيرات اللغوية تناسب التفاعلات، كما أن الحالتين الاثنتين تناسبان من جديد التعبيرات، كما أن اندماجاً ناقصاً يترك المجال الضروري من أجل إبلاغات غير مباشرة. يمكن للعب اللغوي في الحالة الحدية أن يفكك الترابطات إلى درجة أن المقولات الثلاث للتعبير لم تعد تتطابق فيما بينها: ومن ثم تبرهن الأفعال والتعبيرات المبالغة في تلفيظيتها على كذب ما عبر عنه في

الكلام. غير أن الذات الفاعلة لا تعترف بالكذب إلا بالنسبة إلى الآخرين الذين يلاحظون معها التفاعل والانحراف عن القواعد النحوية للعب اللغوي. والذات العاملة نفسها لا تستطيع أن تلاحظ الصدع، أو أنها عندما تلاحظه لا تتمكن من فهمه لأنها تعبر عن ذاتها في هذا الصدع نفسه وبالتالي تسيء فهمه. وعلى تفهمها الذاتي أن يتمسك بما هو مقصود بصورة واعية وبالتعبير اللغوي، وعلى كل حال بما هو قابل للتلفيظ. وبطبيعة الحال بدخل المضمون القصدي، الذي يتمظهر في أفعال وتعبيرات متعارضة في العلاقة المرتبطة بسيرة الحياة كما في المعاني المتموهة ذاتياً. لا بد من أن تخدع الذات نفسها عبر هذه التعبيرات التي هي من خارج اللغة وغير متسقة مع التعبير اللغوي: لأن هذه الذات تتموضع في هذه التعبيرات، فلا بد أن تخدع ذاتها عبر ذاتها.

التفسير الخاص بالتحليل النفسي ينهمك في مثل علاقات الرموز هذه، التي تخدع الذات نفسها عبر ذاتها فيها. والهرمنوطيقا العميقة التي يضعها فرويد مقابل فيلولوجيا دلتاي تحيل نفسها إلى النصوص التي تدلل على الخداع الذاتي للمؤلف. إضافة إلى المضمون المعلن (والإبلاغات المقصودة والمعطوفة عليها بصورة غير مباشرة) يوثق المضمون الكامن ذاته في هذه النصوص لقسم ملحق بتوجهاته، غريب عن المؤلف وغير متاح بالنسبة إليه: فرويد يصوغ معادلة «الخارج الداخلي»[1] من أجل أن يعبر بدقة عن طبيعة تخارج ما هو خصوصي جداً للذات. بطبيعة الحال توجد تعبيرات رمزية تنتمي إلى هذه الطبقة من النصوص التي نتعرفها من خلال هذه الخصوصيات التي لا تظهر إلا في السياق العريض لتواطؤ التعبيرات اللغوية مع بقية التموضعات.

«أنا أتجاوز بالتأكيد المعنى المتداول للكلمة عندما أطالب باهتمام

---

(١) الأعمال الكاملة، المجلد الخامس عشر ص٦٢.

الباحث في اللغة في التحليل النفسي. تحت اللغة يجب ألا يفهم فقط مُجرَّد التعبير عن الأفكار في كلمات، وإنما أيضاً اللغة الحركية وأي نوع آخر من تعبير الفاعلية الروحية مثل الخط. ومن ثم يحق للمرء أن يمنح الصلاحية بأن تفسيرات التحليل النفسي إنما هي بالدرجة الأولى ترجمات في طريقة التعبير الغريبة عن تفكيرنا الموثوق»[١]

يمكن أن يتعرض نص الألعاب اللغوية لحياتنا اليومية (خطب أفعال) إلى الاختلال من خلال أخطاء محسوبة ظاهرياً: من خلال الإسقاطات والتشويهات التي يُنظر إليها على أنها خاضعة للمصادفة إذا كانت ضمن الحدود العادية للتسامح، فإما أن تُهمل وإما أن يتم تجاهلها. مثل هذه الانجازات الخاطئة، ومنها بحسب فرويد النسيان، زلات اللسان، أخطاء في الكتابة، أخطاء في القراءة، أخطاء في الاختيار وكل ما يطلق عليها بأفعال المصادفة، إنما هي مؤشرات على أن النص الذي يحوي الأخطاء إنما يعبر ويكشف في الوقت ذاته الخداعات الذاتية للمؤلف[٢] عندما تكون أخطاء النص بادية للعيان وتقع في المجال الباثولوجي، عند ذلك نتحدث عن أعراض. وهي لا يمكن أن نُفهَم كما لا يمكن تجاهلها. ومن المعروف أن الأعراض إنما هي جزء من العلاقات القصدية: والنص المتصل بالألعاب اللغوية لحياتنا اليومية لا يخترق من خلال التأثيرات الخارجية وإنما من الاضطرابات الداخلية. حالات العصاب تشوه العلاقات الرمزية في الأبعاد الثلاثة كلها. فهي تشوه التعبير اللغوي (تصورات قسرية) كما تشوه الأفعال (قسريات التكرار) كما أنها تشوه تعبير التجربة المرتبط بالجسد (أعراض جسدية هستيرية). في حالة الاضطرابات الجسدية النفسية يكون العرض بعيداً عن النص الأصلي إلى درجة أن سمته الرمزية يجب أن يُبرهَن عنها من خلال عمل

---

(١) المجلد الثامن ص٣٠٤.

(٢) نحو المرض النفسي للحياة اليومية. المجلد الرابع.

التفسير ذاته قبل كل شيء. أما الأعراض العصابية بالمعنى الدقيق تقع إلى حد ما بين الإنجازات الخاطئة وبين الأمراض الجسدية النفسية. وهي لا يمكن أن تُختزَل إلى مصادفات، كما لا يمكن تجاهلها بصورة مستديمة في طبيعتها الرمزية التي تظهرها كأجزاء منقسمة لعلاقة رمزية: إنها ندوب نص مشوّه يبدو إزاء المؤلف على أنه نص غير قابل للفهم.

النموذج غير المرضي لمثل هذا النص إنما هو الحلم[1]. فالحالم هو الذي ينتج نص الحلم ذاتياً، كعلاقة قصدية في الظاهر غير أنه بعد الاستيقاظ فإن الذات التي تكون متطابقة بصورة أكيدة مع مؤلف الحلم، لم تعد تفهم الحلم. الحلم متعلق بالأفعال والتعبيرات، أما لعبة اللغة فهي متخيلة فقط، الإنجازات المخفقة والأعراض لا يمكن لهذا السبب أن تظهر من خلال التعارض القائم بين ما هو تلفيظي وغير تلفيظي. غير أن عزل إنتاج الحلم عن السلوك يمثل في الوقت ذاته الشرط بالنسبة إلى القضاء الأقصى للقوى التي تفك أسرار نص الوعي اليومي (بقايا النهار) الذي لا يزال قوي الحضور، ويحوله إلى نص حلم.

وهكذا فهم فرويد الحلم بوصفه النموذج الطبيعي للانفعالات المرضية. ولقد بقي على الدوام تفسير الأحلام بالنسبة إليه نموذجاً من أجل كشف علاقات المعنى المشوهة مرضياً. ومن هنا فإن لتفسير الأحلام أهمية مركزية بالنسبة إلى تطور التحليل النفسي لأن فرويد اصطدم من خلال فك الرموز الهرمنوطيقي لنصوص الحلم بآلية الدفاع وآلية تكون المرض.

«إن تحول أفكار الحلم الكامنة إلى مضمون الحلم المعلن يستحق اهتمامنا الكامل من حيث أنه المثل الذي أصبح معروفاً لتحول مضمون

---

(1) إلى جانب ذلك تفسير الأحلام. حول الحلم المجلد الثالث ص٦٣٤. امتلاك تفسير الأحلام في التحليل النفسي المجلد الثامن ص٣٤٩. تكملة ما بعد علم نفس نظرية الأحلام المجلد العاشر ص ٤١١ وما بعده.

نفسي من طريقة ما في التعبير إلى طريقة أخرى؛ من طريقة في التعبير واضحة بالنسبة إلينا إلى طريقة أخرى، علينا من أجل فهمها أن ندفع بكل ما نقدر من الإرشاد والجهد، على الرغم من أنها يجب أن تكون معترفاً بها من حيث أنها إنجاز لفاعلية النفس»[1].

فرويد يلزم المحلل بموقف صارم للمفسر مقابل الأحلام. في الفصل الهام من المجلد السابع من تفسير الأحلام يعترف بتفسيراته الخاصة لكن ليس دونما قناعة:

«نحن نعالج كنص مقدس ما يفترض أن يكون حسب رأي بعض المؤلفين ارتجالاً اعتباطياً يتجمع بسرعة غير كافية ويقودنا إلى الحرج»[2].

من جهة ثانية لا يكفي الإدراك الهرمنوطيقي بأن الأحلام تنتمي إلى النصوص التي نواجه المؤلف على أنها مغتربة وغير واضحة. وعلى المحلل أن يتساءل عما هو قابع خلف المضمون المعلن لنص الحلم، من أجل أن يدرك فكرة الحلم الكامن والمعبر عنها في ذلك. وتقنية تفسير الأحلام تتجاوز إلى حد كبير فن الهرمنوطيقا، عندما لا يكون عليها أن تصيب فقط معنى النص المشوه احتمالياً، وإنما معنى تشويه النص، وبالتالي تحول فكرة حلم كامنة إلى حلم معلن، أي إعادة تكوين ما دعاه فرويد «عمل الحلم» وتفسير الحلم يقود إلى تأمل من

---

(١) في الملاحظة التحضيرية لعمله الرائد حول «تفسير الأحلام» ١٩٠٠ يوجد ما يلي: «يظهر الحلم خلال الامتحان السايكولوجي، علماً أنه العنصر الأول في سلسلة تشكل البنية النفسية غير العادية والتي من عناصرها الأخرى الفوبيا الهستيرية، تصور القسر، وتصور الأوهام الذي يجب أن يشغل الطبيب لأسباب عملية. على مستوى أهمية عملية مشابهة تبرز للحلم... أهمية، إلا أن قيمته النظرية أكثر بكثير من حيث أنه نموذج؛ وكل من لا يعرف كيف يشرح نشوء صور الحلم، فسوف تذهب جهوده... عبثاً في محاولة فهم الفوبيات، أفكار القسر، وأفكار الوهم». المجلد الثاني والثالث ص ٥.

(٢) المجلد الثاني/ الثالث ص٥١٨.

شأنه أن يعيد فتح الطريق التي نشأ عليها نص الحلم: والتأمل يلعب دوراً متمماً بالنسبة إلى عمل الحلم، وأثناء ذلك يستطيع المحلل أن يعتمد على التداعي الحر وصولاً إلى عناصر الحلم كل بمفرده، وعلى المتممات التلقائية وصولاً إلى نص الحلم الذي تم إبلاغه.

الطبقة العليا من الحلم التي يمكن أن تُطابق وتُرفَع بهذه الطريقة إنما هي واجهة الحلم، نتيجة معالجة ثانوية قامت بدورها بعد أن تصاعد تذكر الحلم كموضوع أمام وعي الحالم الذي استيقظ لتوه. هذه الفعالية المعقلنة تحاول أن تضفي النسقية على المضامين المشوشة، أن تملئ الثغرات وتذلل التناقضات. أما طبقة الحلم التالية فيمكن إرجاعها إلى بقايا النهار غير المنجزة، وبالتالي إلى قطع نص الألعاب اللغوية، التي اصطدمت بعقبات لم تصل إلى حل نهائي. وتبقى أخيراً الطبقة الأعمق للحلم مع المضامين الرمزية، التي تمارس مقاومة إزاء عمل التفسير. فرويد يدعو هذه الطبقة برموز الحلم الخصوصية، وبالتالي التصورات التي تعبر عن مضمونها المستتر بالمجاز أو بالتشبيه، أو بأي شكل من أشكال التنكر النسقي. أما المعلومة التالية التي نستقيها حول رموز الحلم هذه فتنشأ من التجربة الخصوصية للمقاومة التي تضعها في وجه أي تفسير.هذه المقاومة التي يُرجعها فرويد إلى الرقابة على الحلم تتجلى في تداعيات خائبة مترددة أو في تداعيات ملتوية، وحتى في نسيان قطع النص التي ترمم فيما بعد:

«لا يستطيع المرء أن يغفل تعبيرات المقاومة أثناء العمل. في بعض المواقع تظهر التداعيات دونما تردد، بمعنى أن الخاطرة الأولى والثانية يجب معها إيضاح الحالة. في ظروف أخرى يحجم المريض ويتردد قبل أن ينطق بتداعياته، وهنا يقتضي الاستماع إلى سلسلة طويلة من الخواطر قبل الوصول إلى ما يمكن الاستفادة منه من أجل تفهم الحلم. وكلما كانت سلسلة التداعيات أكثر طولاً وأكثر التواء كلما كانت المقاومة

أشد، وهذا ما توصلنا إليه على أنه حقيقة لا مراء فيها. وأيضاً في نسيان الأحلام نلمح أثر التأثير ذاته. ومن الممكن أن يحدث أن المريض لا يستطيع أن يكون على معرفة بواحد من أحلامه على الرغم من الجهد المبذول. على أنه بعد أن نكون قد أزلنا في جزء من فن العمل التحليلي صعوبة ما كانت قد أدت إلى خلل ما في علاقة المريض بالتحليل، نُفاجأ بظهور الحلم المنسي إلى ساحة الوعي. هنالك ملاحظتان اثنتان تنتميان إلى ذلك. قد يحدث في كثير من الأحيان أن قطعة من الحلم تبقى غائبة ويمكن أن تُستكمل لاحقاً. وهذا يمكن إدراكه كمحاولة من أجل نسيان هذه القطعة. والتجربة تشير أن هذه القطعة هي أكثر الأشياء أهمية؛ ويمكن أن نفترض بأن إبلاغها اصطدم بمقاومة أشد مما هو عليه الحال في بقية القطع. إلى ذلك نرى غالباً بأن الحالم يعمل ضد نسيان أحلامه حين يثبت الحلم خطياً مباشرة بعد الاستيقاظ... نحن نستخلص من ذلك كله أن المقاومة التي نلاحظها إبان العمل على تفسير الحلم يجب أن يكون لها أيضاً نصيب في نشوء الحلم. ويستطيع المرء أن يميز بسهولة الأحلام التي نشأت تحت ضغط مقاومة ضعيفة عن تلك التي نشأت تحت ضغط مقاومة قوية. غير أن هذا الضغط يتبدل ضمن الحلم ذاته من موقع إلى موقع آخر: وهو المسؤول عن الثغرات، الغموض، التشوشات التي يمكن أن تعترض علاقة الحلم الأجمل»[1]

في المراحل المتأخرة تناول فرويد أحلام العقاب من حيث أنها استجابة لرقابة الحلم إزاء الرغبات السابقة[2]. والمقاومة التي يختبرها المحلل أثناء محاولة حل أفكار الحلم الكامنة من تنكرها، إنما هي مفتاح آلية عمل الحلم. والمقاومة هي الإشارة الأكيدة إلى الصراع:

---

(١) المجلد الخامس عشر ص١٣ وما بعد.

(٢) المجلد الخامس عشر ص٢٨ وما بعد بالنسبة إلى الإصدار القديم لتفسير الأحلام المجلد الثاني/الثالث ص٤٧٩، ٥٦٣ وما بعد.

يجب أن تكون قوة موجودة تريد أن تعبر عن شيء ما، مع ضرورة وجود قوة أخرى تتصدى للسماح لهذا التعبير بالانطلاق. ما يظهر إلى الوجود على أنه حلم معلن يمكن أن يوجز هذه القرارات الحاسمة كلها التي تكشفت فيها معركة هذين التوجهين. في موقع ما يمكن لهذه القوة أن تنجح وتنفذ إرادتها في أن تقول ما تشاء، في موقع آخر حالف الحظ قوة الرفض والمقاومة في أن تطمس كلياً الإبلاغ المقصود، أو في أن تستبدله من خلال شيء لا يكشف أي أثر منه. أكثر الأشياء وروداً وأكثر ما يميز بناء الحلم هي الحالات التي انتهى فيها الصراع إلى تسوية. ذلك أن القوة المتلهفة إلى الإبلاغ تستطيع أن تقول ما أرادت قوله لكن ليس بالصورة التي أرادتها تماماً. وإنما بشكل معدل، مشوه ومعمّى حيث يصبح غير معروف. وهكذا عندما لا يعطي الحالم أفكار الحلم بطريقة أمينة، وعندما تحتاج المسألة إلى جهد التفسير من أجل تخطي الهوة بين القوتين، عند ذلك يكون النجاح من نصيب قوة المقاومة والكبح والكف التي توصلنا إلى معرفتها عن طريق إدراك المقاومة أثناء تفسير الحلم»[1].

يحق لنا أن نفترض بأن القوة الكابحة التي تراقب طوال اليوم التكلم والفعل تقمع حوافز الفعل، بينما تتراخى سيطرتها أثناء النوم ثقة بقدرتها الحركية المعطلة. وهي تمنع تحول الدوافع غير المرغوبة من حيث أنها تسحب من التداول التفسيرات المماثلة وتحديداً التصورات والرموز. هذا التداول يتكون من التفاعلات المتداخلة فيما بينها والمشدودة إلى المجموع العام بتواصلها عن طريق اللغة المتداولة. تسمح مؤسسات التواصل الاجتماعي فقط بدوافع فعل معينة، والطريق إلى الفعل المعلن سواء أكان ذلك من خلال القوة المباشرة للخصم أو من خلال عقوبة المعايير الاجتماعية المعترف بها، يتم ضمانها حسب التفسيرات الخاصة

---

(١) المجلد الخامس عشر ص١٤.

باللغة المتداولة لمراكز الحاجة الثابتة. مثل هذه الصراعات الخارجية تستمر ضمناً في داخل النفس intrapsychisch ما دام لا يمكن حسمها بصورة واعية، في صراع دائم بين قوة دفاع تمثل القمع الاجتماعي وبين دوافع الفعل غير القابلة للتحقق. أكثر الطرق الفعالة نفسياً لجعل مراكز الحاجة اللامرغوبة غير مؤذية هي استبعاد التفسيرات التي تثبتت عليها مراكز التواصل العام وبالتالي الكبت. فرويد يدعو الرموز المطرودة والدوافع المقموعة من خلال ذلك بالرغبات الاواعية. الدوافع الواعية bewusst التي هي دائما حاضرة في الاستعمال اللغوي، تحوّل من خلال آلية الكبت وتصبح دوافع لا واعية unbewusst وصامتة. في النوم عندما تتراخى الرقابة بسبب شلل حركية الفعل تجد الدوافع المكبوتة لغة ترتباط مع رموز بقايا اليوم المسموح بها عموماً، إلا أن الخصوصية تُضفى على هذه اللغة ـ «لأن الحلم في ذاته ليس تعبيراً اجتماعياً وليس وسيلة للتفاهم»[1]

يمكن فهم نص الحلم على أنه تسوية. وهذه التسوية تُعقد بين رقابة اجتماعية مستبدلة في الذات من جهة وبين الدوافع الاواعية والمستبعدة من التواصل من جهة ثانية. ولأن الدوافع الاواعية تتقدم ضمن الشروط الاستثنائية للنوم في مادة ما قبل الوعي القابل للتواصل عموماً، فإن لغة التسوية لنص الحلم تتعين من خلال ارتباط فعلي بين اللغة العلنية (العامة) وبين اللغة التي اضفيت عليها الخصوصية الزائدة. أما نتيجة المشاهد البصرية فيتم ترتيبها حسب القواعد التركيبية، لأن الوسائل اللغوية التي تمنح التميز بالنسبة إلى العلاقات المنطقية مفقودة؛ وحتى القواعد الأساس لمبادئ المنطق تكون قد فقدت سيطرتها. في لغة الحلم المنزوعة من القواعد النحوية تنتج العلاقات من خلال تداخل الصور ومن خلال

(١) المجلد الخامس عشر ص٨.

ضغط مادة الحلم: وفرويد يتحدث عن التكثيف Verdichtung هذه الصور المضغوطة للغة الحلم البدائية إنما هي مناسبة لكي تنقل نبرات المعنى، وتزحزح من خلال ذلك المعاني الأصلية. أما ميكانيكية «الزحزحة» فتكون في خدمة مؤسسة الرقابة وصولاً إلى تشويه المعنى الأصلي. والميكانيكية الأخرى هي محو المواقع الواخزة في النص. وبنية لغة الحلم تتقابل مع الصور المضغوطة (التكثيف) بعلاقتها المتخلخلة.

يكشف تحليل الحلم في الحذف والزحزحة استراتيجيتين مختلفتين للدفاع: الكبت بالمعنى الضيق الذي يتوجه قمعياً ضد الذات نفسها، والتنكر الذي يمكن أن يصبح الأساس من أجل تحول إسقاطي projektiv للذات نحو الخارج. في هذه العلاقة يكون من الأهمية بمكان أن فرويد اكتشف استراتيجية الدفاع هذه بادئ ذي بدء، من تحريفات وتشويهات نص الحلم. الدفاع يتوجه بالتالي وبصورة مباشرة ضد تفسيرات دوافع الفعل. وهذه الدوافع تصبح غير مؤذية، لأن خلال أن الرموز التي تشد إليها مراكز الحاجة تختفي من التواصل الاجتماعي. والحديث يجري عن «الرقابة» بمعنى دقيق جداً: الرقابة السايكولوجية مثلها مثل الرقابة الرسمية تقمع مادة اللغة والمعاني المتجسدة فيها، الشكلان الاثنان من الرقابة يستخدمان الميكانيكية ذاتها في الدفاع: الميكانيكيات النفسية للحذف (الكبت) والإزاحة تتماثل مع أساليب عمل منع النص ومعالجة الحلم[1].

---

(١) في الوقت الذي تمنع فيه الرقابة هذه الأيام الكتب غير المرغوب فيها فتصادرها أو تعمل على تلفها، تم التفكير سابقاً بطرق عديدة تجعل مثل هذه الأعمال غير مؤذية: «إما أن المواقع الواخزة تشوه بصورة لا يمكن قراءتها فيها وبالتالي لا يمكن إعادة نسخها. حيث أن الكتاب في المرات القادمة سيكون خالياً من أي من مثل هذه المواقع المختلف عليها. هنالك طرق أخرى لجعل الكتاب حافلاً بالثغرات وبالتالي يكون غير قابل للفهم، وربما لم يجدوا ذلك كافياً فانتقلوا إلى حيلة أخرى يتم فيها تشويه النص. مثل حذف بعض الكلمات وتعويضها بكلمات أخرى، ولم يكن من المستغرب إضافة جمل جديدة. لقد كان أفضل شيء يتمثل في حذف الموقع كله وإضافة موقع آخر بدلاً منه، شريطة أن-

وفي النهاية يلقي المضمون الكامن والذي يكشف من حيث القاعدة تحليل الحلم، ضوءاً على أهمية إنتاج الحلم إجمالاً. والمسألة تدور حول إعادة مشاهد مشحونة بالصراع من مرحلة الطفولة: «الحلم هو نطعة من الحياة النفسية للطفل تم التغلب عليها»[١]. ومشاهد الطفولة تسمح لنا بأن نستخلص بأن الرغبات الأكثر إنتاجاً والتي هي غير واعية unbewuat تنشأ نسبياً من مكبوتات مبكرة وبالتالي تشتق من صراعات خضعت فيها بصورة مستديمة شخصية الطفل التابعة وغير المنجزة إلى السلطة الأولى للأشخاص المرجعيين وإلى المتطلبات الاجتماعية التي يمثلها هؤلاء الأشخاص. وهكذا استطاع فرويد سنة ١٩٠٠ أن يوجز نتيجة سايكولوجيات أحداث الحلم في أطروحة مؤداها أنه بالنسبة إلى الحلم لا تظهر «المعالجة النموذجية لتدفق الأفكار العادية إلا عندما يحمل الحلم رغبة غير واعية تعود إلى مرحلة الطفولة وموجودة في المكبوت»[٢] أما المهمة المتعينة التي تقع على عاتق التحليل النفسي فهي «أن ترفع الغطاء عن فقدان الذاكرة الذي يغطي سنوات الطفولة الأولى، وأن يستحضر التعبيرات المتضمنة في الحياة الجنسية لمرحلة الطفولة الأولى ووضعها في ساحة الذاكرة الواعية»[٣]

ارتداد الحياة النفسية إلى مرحلة الطفولة يجعل السمة اللازمنية

=يعطي المعنى المعاكس للموقع المحذوف. الناسخ التالي يستطيع أن يتجز نصاً خالياً من الاتهام إلا أنه مزور، وبالتالي فهو لم يعد يشتمل على ما أراد المؤلف قوله، ومن المحتمل جداً أنه لم يصحح طبقاً للحقيقة وعندما يجري المرء مقارنة حتى ولو كانت غير صارمة يمكن له أن يقول بأن الكبت يتصرف بالنسبة إلى وسائل الدفاع الأخرى مثل الحذف في بعض مواقع النص، على أنه في الأشكال المختلفة للتزوير يستطيع المرء أن يجد التشابه مع تنوع تغير الأنا المجلد السادس ص ٨١ وما بعده؟!.

(١) المجلد الثاني / الثالث ص٥٧٢.

(٢) المجلد الثاني / الثالث ص٦٠٣.

(٣) المجلد الخامس عشر ص٢٩.

للدوافع غير الواعية قابلة للفهم. ما دامت الرموز المنقسمة ودوافع الفعل المكبوتة ضد الرقابة القائمة كما في الحلم، فإنها تستطيع أن تخلق طريقاً إلى المادة القادرة على الوعي، أو طريقاً إلى مجال التواصل العام للتفاعل المتأقلم، وتربط الحاضر إلى حالات من الماضي.

فرويد ينقل التعينات التي استقاها من المثال الطبيعي لنص الحلم إلى ظاهرات الحياة اليقظة: التي تكون رمزيتها بطريقة مشابهة، مشوهة ومقطعة تماماً كلغة الحلم الفاقدة لقواعد نحوها. إبان ذلك تظهر الصور المرضية لهستريا التحول، العصاب القسري والفوبيات المختلفة فقط من حيث أنها الحالات الحدية المرضية لسلم من المواقف المخففة التي تقع ضمن المجال الطبيعي، كما قد يمثل بعضها المعايير لما يمكن أن يكون طبيعياً. ما هو خاطئ بالمعنى الصارم منهجياً إنما هو انحراف عن نموذج اللعب اللغوي للفعل التواصلي الذي تتطابق فيه دوافع فعل مع أهداف معبر عنها لغوياً. والرموز المنقسمة ومراكز الحاجة المرتبطة بها لم يُسمَح لها بالتعبير عن نفسها في هذا النموذج. ويمكن الافتراض إما أنها غير موجودة، أو إذا كانت موجودة فإنها تبقى بلا أثر على مستوى التواصل العام والتفاعل المتأقلم وعلى مستوى التعبير الذي يمكن ملاحظته. مثل هذا النموذج يمكن أن يجد فقط ضمن شروط مجتمع غير قمعي تطبيقه العام؛ والانحرافات عن النموذج إنما هي الحالة العادية ضمن الشروط الاجتماعية المعروفة كلها.

تنتمي إلى مجال موضوع هرمنوطيقا الأعماق كل المواقع التي اخترق فيها نصَّ ألعابنا اللغوية المعبرة عن حياتنا اليومية على أساس اضطرابات داخلية، من خلال رموز غير مفهومة. وهذه الرموز غير مفهومة لأنها لا تلتزم بقواعد اللغة المتداولة، ولا بمعايير الفعل ونماذج التعبير التي تمت ممارستها ثقافياً. فهي إما أن يتم تجاهلها والتعتيم عليها أو أنها تُعقلَن من خلال أعمال ثانوية (عندما لا تكون هي ذاتها نتيجة عقلنات)

أو يتم إرجاعها إلى اضطرابات جسمانية خارجية. فرويد يسمي مثل تكوينات الرموز الانحرافية هذه التي درسها بشكل نموذجي في الحلم، بالتعبير الطبي الذي هو العرض Symptom. ومن طبيعة الأعراض أنها عنيدة. فهي لا تختفي في العادة إلا عندما تعوض بمعادلات وظيفية. وعناد الأعراض إنما هو تعبير يقصد به تثبيت التصورات وأشكال السلوك حسب نموذج ثابت وملزم. وهو يقيد مجال مرونة الخطاب ومرونة الفعل التواصلي، كما يمكن له أن يخفض المضمون الواقعي للإدراك ولسيرورات التفكير، مثلما يوازن بين المؤثرات ويخضع السلوك إلى الطقوسيات أو يلحق الأذى بصورة مباشرة في وظائف الجسم. علينا أن ندرك الأعراض كنتيجة لحل وسط بين الرغبات المكبوتة ذات المصدر الطفولي وبين المحرمات المفروضة اجتماعياً والتي تمنع تحقق الرغبة. لذلك فهي تشير في الغالب إلى اللحظتين الاثنتين، ولو كان ذلك بنسب متبدلة: ولها طبيعة تكوينات بديلة عن رغبة مخففة وهي أيضاً تعبر عن العقاب الذي تهدد به المؤسسة المدافعة عن الرغبة غير الواعية. وفي النهاية تكون الأعراض دلالة على اغتراب ذاتي نوعي للذات المعنية. من القطع المفككة للنص تحققت قوة تفسير غريبة عن الأنا وانتجت في ذاتها. ولأن الرموز التي تفسر الحاجات المقموعة إنما هي مقصاة من التواصل العام، فإن تواصل الذات المتكلمة والفاعلة قد انقطع مع ذاتها نفسها. ولغة الدوافع غير الواعية والتي أضفيت عليها الخصوصية قد سحبت من الأنا على الرغم من أنها تعود وتؤثر داخلياً على الاستخدام اللغوي الذي تتحكم به الأنا، كما تؤثر على دوافع فعلها ـ مع النتيجة بأن الأنا تخدع ذاتها بالضرورة حول هويتها في العلاقات الرمزية التي تنتجها هي ذاتها بصورة واعية.

المهمة التي تقع على عاتق المفسر بصورة طبيعية هي أن يتوسط التواصل بين شريكين مختلفي اللغة: فهو يترجم من لغة إلى لغة أخرى

ويحقق صدقية المشترك الواعي بين الذوات للرموز اللغوية وصدقية القواعد. وهو يذلل بذلك صعوبات التفاهم بين الشريكين اللذين هما أصلاً منفصلان، سواء أكان ذلك على مستوى التاريخ أو المجتمع أو الثقافة. أما نموذج الهرمنوطيقا المرتبطة بعلوم الروح فلا يصلح هنا من أجل عمل التفسير الخاص بالتحليل النفسي. ذلك لأنه في الحالة الحدية المرضية للعصاب لا يكون تفاهم المريض مع شركاء المحادثة والدور مختلاً بصورة مباشرة وإنما بصورة غير مباشرة من خلال التأثير الرجعي للأعراض. والأمور تسير هكذا، ذلك أن العصابي يحرص أيضاً على الحفاظ على المشاركة في التفاهم ضمن شروط القمع كما يتبع التوقعات المتعارف عليها. وهو يسدد ثمن اختلال التواصل بنفسه من أجل التوازن غير المختل ضمن ظروف الإخفاق. عندما لا يكون من المفترض أن يمس التحديد الضروري للتواصل العام مؤسسياً شكل مشاركة الفعل التواصلي اللاقسري في علاقات السيطرة، يجب أن تقام عقبات التواصل المشترك بين الذوات في الداخل. وهكذا يتوقف القسم الخاص من اللغة المنبوذة مع دوافع الفعل غير المرغوبة في شخص العصابي وتصبح غير متاحة بالنسبة إليه. اضطراب التواصل يحتاج إلى المفسر الذي لا يتوسط بين شركاء لغات مختلفة، وإنما إلى الذات نفسها التي تتعلم إدراك لغتها الخاصة. المحلل يرشد المريض كي يتعلم قراءة نصوصه التي تقطعت وتشوهت من قبله، كما يتعلم ترجمة الرموز من طريقة في التعبير غير سوية من منطلق اللغة الخاصة إلى طريقة تعبير التواصل العام. هذه الترجمة تكتشف تكوينياً المراحل الضرورية لتاريخ حياة ذاكرة محاصرة حتى هذه اللحظة، وتنقل إلى ساحة الوعي سيرورة التكون الخاصة، وإلى هذا الحد لا يهدف التحليل النفسي إجمالاً مثل هرمنوطيقا علوم الروح إلى فهم العلاقات الرمزية، حيث أن فعل الفهم الذي يقود إليه إنما هو تأمل ذاتي.

الأطروحة التي ترى بأن المعرفة المشتقة من التحليل النفسي تنتمي إلى نموذج التأمل الذاتي تستقي برهانها بسهولة من استقصاءات فرويد في تقنية التحليل[1]. على أن المعالجة التحليلية لا يمكن تعيينها دونما العودة إلى تجربة التأمل. وهي لا تأخذ أهميتها هرمنوطيقياً إلا ضمن سيرورة تكون الوعي الذاتي: ولا يمكن أن نتحدث عن ترجمة نص، إذ أن الترجمة ذاتها إنما هي شكل من أشكال التأمل: «ترجمة اللاوعي إلى الوعي»[2] لا يمكن إلغاء الكبت إلا بقوة التأمل.

«المهمة التي يطمح منهج التحليل النفسي إلى تحقيقها يمكن التعبير عنها بصيغ متعددة، ولكن طبقاً لجوهرها متعادلة فيما بينها. يمكن للمرء أن يقول: مهمة العلاج هي رفع فقدان الذاكرة. عندما نملأ ثغرات التذكر، ونوضح الانفعالات الغامضة للحياة النفسية، عند ذلك يصبح استمرار المرض أو تكونه من جديد غير ممكن. يمكن للمرء أن يصوغ الشرط بشكل آخر بأن يجعل أشكال الكبت كلها ذات أثر رجعي. الوضع النفسي يكون هو ذاته، عندما نملأ ثغرات التذكر، وهنا توجد صياغة أكثر انتشاراً، إذ تدور المسألة عندها حول جعل ما هو غير واعي متاحاً أمام الوعي، وهذا ما يحدث من خلال تجاوز أشكال المقاومة»[3].

تبدأ نقطة انطلاق النظرية من تجربة المقاومة، وهي بالذات كل قوة محاصرة تقف في وجه التواصل العام والحر للمضامين المكبوتة. يتجلى

---

(١) قبل كل شيء: حول التحليل النفسي البري (المجلد الثامن ص١١٨ ـ التذكر، التكرار والعمل المتواصل (المجلد العاشر ص١٢٦) طرق المعالجة بالتحليل النفسي (المجلد الثاني عشر ص١٨٣) ملاحظات حول براكسيس تفسير الأحلام (المجلد الثالث ص٣٠١) تكونات في التحليل النفسي (المجلد السادس عشر ص٤٣) التحليل النهائي واللانهائي (المجلد السادس عشر ص٥٩).

(٢) المجلد الحادي عشر ص٤٥١.

(٣) المجلد الخامس ص٨.

خلق الوعي التحليلي كسيرورة تأمل من حيث أنه ليس فقط حدثاً يتحقق على مستوى الإدراك، وإنما يزيل في الوقت ذاته المقاومات على المستوى الانفعالي. والحصر الدوغماني لوعي خاطئ لا يقاس فقط تبعاً للإخفاق، وإنما تبعاً لانغلاق سبل المعلومات، وهو ليس نقصاً في الإدراك، بل إن النقص يتثبت من خلال معيار معتاد على أرضية مواقف انفعالية. ومن هنا فليس لإبلاغ المعلومات وحدها ولتسمية المقاومات أي أثر علاجي:

«لقد تم منذ زمن تجاوز الفهم الذي بقي عالقاً على ظاهر الأمور، ومفاده أن المريض يعاني نتيجة لنوع من الجهل، وأنه عندما يتجاوز هذا الفهم من خلال الإبلاغ (حول العلاقات المتصلة بأسباب مرضه مع حياته وحول تجارب طفولته) لا بد أن يصبح سليماً معافى. ليست اللامعرفة في حد ذاتها هي اللحظة المسببة للمرض، وإنما تعليل اللامعرفة في المقاومات الداخلية التي استدعت اللامعرفة أولاً، وهي الآن تتكفل بها. وتكمن مهمة العلاج في مكافحة هذه المقاومات. فإبلاغ ما لا يعرفه المريض من حيث أنه كان قد كبته، ليس إلا واحداً من التحضيرات الضرورية من أجل المعالجة. لو كانت معرفة اللاوعي مهمة إلى هذه الدرجة بالنسبة إلى المريض، كما يعتقد من هو غير خبير في التحليل النفسي، لوجب أن يكون كافياً للشفاء أن يستمع المريض إلى محاضرات أو يقرأ كتباً. هذه الإجراءات لها التأثير ذاته على أعراض المرض العصبي كما لتوزيع قوائم الطعام على الجائعين إبان المجاعات. والمقارنة ضرورية عبر استخدامها الأول لأن إبلاغ اللاوعي إلى المريض له نتيجة منطقية، وهي أن الصراع سوف يزداد حدة، وأن الشكاوى سوف تتنامى»[١]

---

(١) المجلد الثامن ص١٢٣ وكذلك المجلد العاشر ص١٣٥.

يبدو عمل المحلل النفسي بادئ ذي بدء قريباً جداً من عمل المؤرخ، أو بدقة أكثر، من عمل عالم الآثار، لأن المهمة هنا تقوم على إعادة تكوين التاريخ المبكر للمريض. على أنه يُفترض أن يكون بالإمكان في نهاية التحليل عرض سردي لأحداث سنوات الحياة المنسية والتي لها حضورها وأهميتها بالنسبة إلى القصة المرضية، والتي لا تكون في البداية معروفة لا من قبل الطبيب ولا من قبل المريض. العمل يتم تقاسمه بين الطبيب والمريض، حيث أن الأول يعيد تكوين ماهو منسي من النصوص الناقصة للآخر، سواء أكان ذلك في أحلامه وخواطره وتكراراته، في حين أن الآخر (المريض) يتذكر من خلال التكوينات المقترحة افتراضياً والمثارة من قبل الطبيب. وعمل التكوين للمحلل المفسر يدلل منهجياً على توافق بعيد المدى مع التكوينات اللاحقة التي يقوم بها عالم الآثار في مواقع الاكتشاف. ففي الوقت الذي يكون فيه حدث منسي أو قصة «تاريخية هي هدف عالم الآثار فإن الطريق التي انطلقت من التكوين الذي اتخذه المحلل تنتهي في ذاكرة المحلل»[1] في البدء تحسم ذاكرة المريض مسألة القناعة بالتكوين؛ فإذا كان المحلل صائباً عليه أن يستحضر للمريض قطعة من سيرة حياته المفقودة، وهذا يعني أنه بإمكانه أن يطلق التأمل الذاتي.

تختلف معرفة الطبيب الذي يقوم بعملية التكوين منذ اللحظة الأولى عن معرفة المريض الذي يبدي مقاومة. إذا انطلقنا من موقف المحلل يبقى التكوين المأخوذ بعين الاعتبار فرضياً، والذي يكمل العناصر المبعثرة لنص مشوه ومتقطع، وصولاً إلى نموذج قابل للفهم، وما دام مجرد «من أجلنا» وحتى يتحول إبلاغ التكوين إلى حالة من الفهم، وبالتالي إلى معرفة من أجل المعرفة، من أجل وعي المريض: «معرفتنا

(١) المجلد السادس عشر ص ٣٢ ص ٥٢ وما بعده.

في هذه القطعة تكون قد أصبحت معرفته ذاتها»[1] والجهد المشترك الذي يتغلب على الهوة بين الإبلاغ وبين الفهم يدعوه فرويد «تواصل العمل»، وهو يدل على الجانب الديناميكي لإنجاز معرفي من شأنه أن يؤدي فقط إلى إعادة التعرف في وجه أشكال المقاومة.

يستطيع المحلل أن يقود عملية الفهم بمقدار ما يتاح له أن يحوّل وظيفة ديناميكية الكبت بحيث لا تعمل على تثبيت المقاومة، وإنما على إلغائها تقدياً.

«لا تريد الانفعالات غير الواعية أن يتم تذكرها كما يتوخى العلاج، بل تطمح على العكس إلى إعادة انتاج ذاتها تماثلاً مع اللازمنية وقدرة اللاوعي على الهلوسة. والمريض يعطي بصورة مشابهة كما في الحلم نتائج إيقاظ انفعالاته غير الواعية حضوراً وواقعية. هو يريد أن يفعّل عواطفه دون أن يأخذ باعتباره أهمية الحالة الواقعية. أما الطبيب فيريد أن يلزمه بأن يدمج انفعالات المشاعر هذه في مجال المعالجة وفي مجال تاريخ حياته، وأن يلحقها بالتأمل المفكر ويتعرفها حسب قيمتها النفسية. هذا الصراع بين الطبيب والمريض، بين العقل وحياة الغريزة وبين المعرفة وبين الرغبة في التفعيل تتم في الغالب حصرياً ضمن ظواهر النقل»[2]

المريض يقع تحت قسر تكرار الصراع الأصلي ضمن شروط الرقابة وهو يعمل في خطوط المواقف المرضية والتكوينات البديلة التي تثبتت كحلول وسط بين تحقيق الرغبة وبين المنع في الطفولة لا يواجه الطبيب الحدث الذي يُفترض أنه بعيد تكوينه من حيث أنه قضية تاريخية وإنما من حيث أنه سلطة راهنة. ينحصر تنظيم تجربة الموقف التحليلي من جهة بتخفيض المراقبات الواعية، (الاسترخاء، التداعي الحر، إخبار

---

(1) المجلد السابع عشر ص١٠٤.

(2) المجلد الثامن ص٣٧٤.

غير منحفظ) ومن جهة أخرى لا يسمح للارتكاسات التكرارية أن يكون لها فاعلية بحضور خصم واقعي متحفظ بالضرورة، وان يتركها تؤثر في المريض ثانية من خلال ذلك. وهكذا يحول العصاب العام إلى عصاب تحويل. يمكن تعديل بناء وسواس التكرار المرضي ضمن شروط خاضعة للتحكم لمرض مصطنع يتحول إلى «دافع من أجل التذكر». وبإمكان الطبيب أن يستثمر الفرصة لكي يعطي للأعراض معنى نقل جديد، «وأن ينجز من خلال عمل التذكر مايريد أن يدلي به المريض من خلال فعل ما»[1]. والرقابة القائمة لتجربة «التكرار» تقدم للطبيب ضمن شروط الموقف التحليلي فرصة للمعرفة وللمعالجة في آن. والفعل في موقف النقل (والمواقف اليومية المشابهة في زمن المعالجة) يقود إلى مشاهد تعطي ركائز من أجل إعادة تكوين المشهد الأصلي للصراع الطفولي. وتكوينات الطبيب تستطيع فقط أن تحوّل إلى ذكريات راهنة للمريض بالقدر الذي يواجه فيه في الموقف الجدي المعلن للنقل مع نتائج فعله، ويرى بعيون إنسان آخر، ويتعلم أن يرى في الأعراض مردودات أفعاله الخاصة.

نحن انطلقنا من الأطروحة التي ترى بأن حدث معرفة المريض الذي ينتجه الطبيب يجب أن يدرك كتأمل ذاتي. ومنطق واقع النقل إضافة إلى تقسيم العمل في التواصل بين الطبيب المكون وبين المريض وتحويل الفعل إلى ذكرى، كل ذلك يدعم هذه الأطروحة. والرؤية التحليلية إنما هي متممة لعملية التكون المضللة، إذ يعود الفضل فيها إلى حدث تعلم تعويضي يجعل عمليات الانقسام ذات أثر رجعي. المسألة تدور إبان ذلك حول إطلاق رموز من الاستخدام اللغوي العام من أجل تشويه له صلة باللغة الخاصة للقواعد الصالحة للتواصل من جهة، ومن أجل إزالة

(١) المجلد العاشر ص١٣٣.

أذى دوافع الفعل المرتبطة بالرموز المقصاة من جهة ثانية. الكلية المفترضة التي تمزقت من خلال الانقسام تُمثَّل من خلال نموذج الفعل التواصلي المحض. وحسب هذا النموذج تصبح كل التفاعلات المعتادة وكل التفسيرات ذات النتائج الكثيرة بالنسبة لبراكسيس الحياة متاحة في كل وقت على مستوى الجهاز المستدخل للغة المتداولة غير المحدودة لتواصل عام وغير قسري، حيث تكون شفافية تاريخ الحياة المتذكرة قد أصبحت مضمونة بسيرورات التكون التي تنحرف عن هذا النموذج، (وفرويد لا يترك مجالاً للشك بأن الأحداث الاجتماعية كلها يجب أن تسير بصورة خارجة عن المألوف بهذا المعنى ضمن شروط تطور جنسي له تمتان بكمون مقسور) ترجع إلى القمع من خلال المؤسسات الاجتماعية. هذا الأثر الخارجي يتم تعويضه من خلال دفاع نفسي داخلي لمؤسسة مقامة في الداخل وتبقى قائمة بصورة مستديمة. وهي تؤدي بدورها إلى تسويات طويلة الأمد مع متطلبات الجزء المنقسم، التي توجد من أجل ثمن القسر المرضي وثمن الخداع الذاتي. وهذا هو أساس تكون العرض الذي من خلاله يُدفَع بنص الألعاب اللغوية المعبر عن الحياة اليومية بصورة مميزة إلى المشاركة في المعاناة، كما يحوَّل إلى موضوع لمعالجة تحليلية ممكنة.

للتحليل نتائج علاجية مباشرة لأن التجاوز النقدي لعقبات الوعي واختراق التموضعات الخاطئة تدفع إلى تملك قطعة مفقودة من تاريخ الحياة مسترجعاً بذلك سيرورة الانقسام. لذلك فإن المعرفة التحليلية إنما هي تأمل ذاتي. ومن هنا فإن فرويد يرفض مقارنة التحليل النفسي مع التحليل الكيماوي. فتحليل وتفكيك العقد إلى أجزائها المكونة البسيطة لا يقود إلى تنوع العناصر التي يمكن لها أن تعاد وتركب نسقياً. والتعبير «التركيب النفسي» يطلق عليه فرويد ما يسميه «الهذر الفارغ» لأنه يفتقد الإنجاز النوعي للتأمل الذاتي الذي يكون فيه الإلغاء التحليلي هو التركيب الذي يمثل إعادة إنتاج وحدة فاسدة.

«يجلب لنا مريض العصاب حياة نفسية ممزقة ومتصدعة من خلال المقاومات، وفيما نحن نقوم بالتحليل ونزيل المقاومات تلتئم هذه الحياة النفسية، ونضيف إليها الوحدة الكبرى التي نسميها أناها، وكل انفعالات الغرائز التي كانت منقسمة عن هذه الأنا ومتنحية جانباً»[1].

هناك ثلاث خصائص أخرى تدلل على المعرفة التحليلية من حيث أنها تأمل ذاتي: هنالك لحظتان متضمنتان فيها في وقت واحد: الدافعية الإدراكية والانفعالية. وهي نقد بالمعنى الذي يرى أن القوة التحليلية لإلغاء المواقف الدوغمائية إنما هي محايثة لهذه الرؤية. والنقد ينتهي بتغير الأساس الانفعالي ـ الدافعي، مثلما يبدأ عند الحاجة إلى التغير العملي. ومن أين يكون للنقد القوة التي تكسر الوعي الزائف لو لم تكن مدفوعة من خلال فرط الحماس إلى النقد. في البداية توجد تجربة المعاناة وتجربة الحاجة والمصلحة بإزالة الوضع الضاغط. المريض يزور الطبيب لأنه يعاني من أعراض يريد أن يتعافى منها ـ وهذا مايجب أن يحسب حسابه التحليل النفسي. غير أنه بخلاف المعالجة الطبية العادية فإن ضغط المرض وكذلك المصلحة بعودة الصحة ليسا دافعاً من أجل إجراء المعالجة وإنما هما شرط من أجل نجاح المعالجة ذاتها:

«نستطيع أن نلاحظ أثناء المعالجة بأن كل تحسن في حالة المرضى يؤخر سرعة الانتاج ويضعف القوة الدافعة التي تدفع إلى الشفاء. غير أننا لا نستطيع أن نتنازل عن هذه القوة الدافعة... علينا أن نحرص، وهذا يبدو شديد القسوة، على ألا تجد آلام المريض نهاية متسرعة بأي مقياس فعال. عندما تتدنى فعالية الألم من خلال تحليل الأعراض ونزع آثارها علينا أن نقيم في مكان ما شيئاً آخر مثل عوز يثير الحساسية وإلا نعرضنا إلى الخطر في ألا نصل إطلاقاً إلى أكثر من تحسن متواضع وغير قادر على الصمود»[2].

---

(١) المجلد الثاني عشر ص١٨٦.

(٢) المجلد الثاني عشر ص١٨٨.

فرويد يطالب بأن العلاج التحليلي ينبغي أن يتحقق ضمن شروط التقشف. وهو يريد منع إزالة الأعراض عن المريض أثناء سير المعالجة بصورة متسرعة من خلال إرضاء تعويض لا يحمل طبيعة المرض. في البراكسيس الطبي العادي يبدو مثل هذا الطلب منافياً للعقل. غير أنه عقلاني في المعالجة المرتبطة بالتحليل النفسي، ذلك لأن نجاحها لا يتعلق بتأثر العضوية المريضة الناجح تقنياً من خلال الطبيب، وإنما بمسار تأمل ذاتي للمريض. وهذا التأمل مستمر في عالم الحركة فقط ما دامت المعرفة التحليلية تُدفَع ضد المقاومات الدافعية من خلال الاهتمام بالتعرف الذاتي.

هنالك خصوصية أخرى تتعلق بذلك. فقد شدد فرويد بصورة مستديمة بأن المريض الذي يضع نفسه تحت المعالجة التحليلية لا يمكن أن يتصرف بالنسبة إلى مرضه كما يتصرف إزاء مرض جسدي. لذلك يجب أن يُدفع بكل الوسائل كي يتأمل أحداث مرضه على أنها جزء من ذاته. وبدلاً من أن نعالج الأعراض ومسبباتها من حيث أنها خارجية، يجب على المريض أن يكون جاهزاً كي يتحمل قسطاً من المسؤولية عن مرضه. وفرويد تحدث عن هذه المشكلة كحالة مشابهة للمسؤولية عن مضمون الأحلام:

«من البدهي أن يكون المرء مسؤولاً عن انفعالات أحلامه المزعجة... وعندما لا يكون مضمون الحلم من وحي الأرواح الغريبة فلن يكون سوى قطعة منه. عندما أريد أن أصنف الطموحات الموجودة في داخلي حسب مقاييس اجتماعية في طموحات جيدة أو سيئة: فعلي إذن أن أحمل المسؤولية إليكلا النوعين، وعندما أقول مقاوماً ما هو غير معروف وغير واعي وما هو مكبوت فين فأن هذه ليست أناي، عند ذلك لا أقف على أرض التحليل النفسي ولا أقبل مكتشفاته، وأستطيع أن أتعلم ما هو أفضل من خلال نقد الناس القريبين إلي ومن خلال

اضطرابات أفعالي وتشوشات مشاعري، استطيع أن اختبر بأن ما أنكره ليس موجوداً فيّ فقط وإنما يفعل فعله أحياناً من داخلي»[1].

ولأن التحليل يثقل على المريض تجربة التأمل الذاتي، فإنه يطالب «بمسؤولية أخلاقية بالنسبة إلى مضمون» المرضى. لأن الرؤية التي يقود إليها التحليل هي حقيقة بمفردها لأن أنا المريض تتعرف من جديد على انا اخرى تتمثل من خلال المرض من حيث أنها ذاتها المغتربة عنها، وتتماهى معها، كما في جدل هيجل عن الأخلاق يتعرف المجرم في ضحيته ماهيته المدمرة ذاته، إنه تأمل ذاتي يتعرف من خلاله الطرفان المنفصلان تجريداً الكلية الأخلاقية المدمرة من حيث أنها الأساس المشترك فيما بينهما، وبالتالي يعودان من خلال ذلك إلى هذا الأساس. المعرفة التحليلية هي قبل كل شيء رؤية أخلاقية لأن وحدة العقل النظري والعقل العملي لم يتم تجاوزها في حركة التأمل الذاتي.

والخاصية الأخيرة للتحليل تؤكد هذه السمة. والمطلب بأن لا أحد يحق له أن يمارس التحليل إلا إذا كان قد خضع سابقاً إلى تحليل تعليمي ينطابق على ما يبدو مع متطلبات التأهيل الطبية العادية. أو على المرء أن يتعلم المهنة التي يريد أن يمارسها. غير مطلب الوقاية من أخطار التحليل «البدائي» يتطلب أكثر من الإعداد الكافي. على أنه مطلوب من المحلل أن يلعب دور المريض من أجل أن يحرر نفسه بالتالي من الأمراض التي عليه فيما بعد أن يعالجها. هذا الوضع الشاذ يثير الاستغراب:

«لن يزعم أحد بأن، أحداً غير جدير بأن يكون طبيباً للأمراض الداخلية إذا لم تكن أعضاؤه الداخلية سليمة. على العكس من ذلك

---

(١) المجلد الأول ص٢٦٧.

يستطيع المرء أن يجني بعض الحيزات إذا كان مهدداً مثلاً بمرض السل عندما يتخصص في معالجة مثل هذا المرض»[١]

غير أن الموقف التحليلي يخفي في الحقيقة أخطاراً ليست من النمط الذي يوجد في الممارسة الطبية في المجالات الأخرى - «منابع أخطاء من التماثل في الشخصية». فالطبيب يمكن أن يُعاق في عمله التفسيري تبعاً للتحليل النفسي، كما يمكن أن لا يهتدي إلى التكوينات الصحيحة إذا كان هو ذاته يسقط ضمن قسر الدوافع غير الواعية مخاوفه الخاصة على مريضه، أو إذا لم يتمكن من إدراك أساليب تصرف ذلك المريض:

«ليس من الضروري أن يعاق الطبيب المصاب بأمراض الرئة أو القلب، لا من تشخيص الأمراض الداخلية ولا في معالجتها، طالما بقي مالكاً قدرته الإنجازية، في حين يتعرض المحلل فعلياً إلى الإعاقة نتيجة للشروط الخاصة بالعمل التحليلي وذلك من خلال نواقصه التي تمنعه من الإدراك الصحيح لظروف المريض وفن الاستجابة لها بطريقة تخدم الهدف الذي يرمي إليه»[٢].

في موقع آخر يرجع فرويد هذا الوضع إلى «لحظة خاصة ملازمة للموضوع»، «حيث أن المسألة في علم النفس لا تدور كما هو الحال في الفيزياء حول الأشياء التي يمكنها أن توقظ فقط اهتماماً علمياً بارداً»[٣] الطبيب لا يتصرف في موقف التحويل تأملياً، فهو يستقي كثيراً من تفسيره بمقدار ما يأخذ منهجياً دور الشريك: يحول وسواس التكرار إلى مطابقة تحويلية، يصون التحويلات المزدوجة ويكون متمكناً في الوقت ذاته، وفي اللحظة المناسبة غي كل ارتباط المريض بذاته. وفي

(١) المجلد السادس عشر ص٩٣.
(٢) المجلد السادس عشر ص٩٤.
(٣) المجلد الثاني عشر ص١٢٧.

ذلك كله يجعل الطبيب من نفسه أداة للمعرفة، لكن ليس من خلال إلغاء ذاته، وإنما من خلال المزج المراقَب لها[1].

لقد وضع فرويد في المرحلة الأخيرة من تطوره الافتراضات الأساسية في التحليل النفسي في إطار نموذج بنية Strukturmodell[2]. وتضافر المستويات الثلاثة: الأنا Ich، الهو Es والأنا الأعلى U+ber ich يمثل العلاقة الوظيفية للجهاز النفسي. وأسماء المستويات الثلاثة لا تتطابق تماماً مع الفهم الأساس الميكانيكي لبنية الحياة النفسية، على الرغم من أن هذه المنظمات ينبغي أن يستفاد منها في شرح أساليب عمل الجهاز النفسي. لا يعود الفضل في تسميات التكوينات المفهومية: أنا، هو والأنا الأعلى، مصادفةً إلى تجربة التأمل. فقد نُقلت لاحقاً إلى إطار مرجعية متموضع وأُعيد تفسيرها من جديد. وقد اكتشف فرويد وظيفة الأنا في العلاقة مع المستويين الآخرين: الهو والأنا الأعلى من خلال تفسير الأحلام وفي خلال المناقشة التحليلية وبالتالي من التفسير النوعي للنصوص المشوهة والمتقطعة. وهو يؤكد «بأن نظرية التحليل النفسي بكاملها قد بُنيت بالفعل عبر إدراك المقاومة التي يبديها لنا المريض أثناء

(١) التحكم الذاتي المكتسب من خلال التحليل التعليمي تبرر فقط ضرورياً من أجل المحافظة وتغيير نموذج التفاعلات، ويضمن فيها مسافة أكيدة، ويحتم نموذج التفاعلات حسب خطة مرسومة. وأهم من ذلك هي الحالة التي يمكن أن يرتفع فيها المريض إجمالاً إلى مرحلة التأمل الذاتي التي يواجهه الطبيب فيها. التأمل الذاتي ليس حركة منفردة، وإنما ترتبط بالمشاركة بين الذوات للتواصل اللغوي مع آخر ما، الوعي الذاتي يتأسس في النهاية على قاعدة الاعتراف المتبادل. عندما يسمع الطبيب يخلف المريض من موقف التحويل، ويحرره كأنه مستقلة، عند ذلك يجب أن تأخذ الذوات موقفاً بالنسبة إلى بعضها البعض، يعرف فيه المريض المحرر بأن حرية الأنا إنما هي ممكنة فقط من خلال حرية الآخر الذي يعترف به.

(٢) الأنا والهو ـ المجلد الثالث عشر ص٢٣٥ ـ الكف، العرض والخوف ـ المجلد الرابع عشر ص١١١. نتيجة جديدة للمحاضرات حول المدخل إلى التحليل النفسي ـ المجلد الخامس عشر. مبدأ التحليل النفسي ـ المجلد السابع عشر ص٦٣ وما بعده.

محاولتنا جعل لاوعيه واعيا بالنسبة إليه»[1]. إذ تتجلى في المقاومة مقدرة خاصة على الدفاع يجب أن تدرك من زاويةٍ ما سواء على مؤسسة المقاومة أو على المادة ذاتها الخاضعة إلى المقاومة والمكبوتة.

المقاومة تعني: تعطيل الوعي. نحن نحسب حساب مجال sphare الوعي، ومجال ما قبل الوعي المعطى في أفق الوعي، والقابل للحضور في كل وقت، الذي هو موصول مع التواصل اللغوي ومع الأفعال. وهو يحقق معيار الرأي العام، وهذا يعني. معيار قابلية الإبلاغ: سواء أكان ذلك في كلمات أم في أفعال. بالمقابل فإن ما هو غير واعي محروم من التواصل العام. وما دام يعبر عن نفسه في رموز وفي أفعال، فإنه يتجلى كمرض، وتحديداً كتقطيع وتشويه لنص الألعاب اللغوية المعتادة في الحياة اليومية. يدلل كل من تجربة المقاومة والتشويه النوعي للعلاقات الرمزية، بصورة متكاملة على الشيء ذاته: على ما هو غير واعي، الذي هو مكبوت وتحديداً ممنوع من الإبلاغ الحر، والذي يتسلل من جهة ثانية بطريقة ملتوية إلى الأحاديث العامة وإلى الأفعال القابلة للملاحظة، ويخترق بالتالي الوعي: القمع والإثارة هما لحظتان اثنتان «الكبت».

انطلاقاً من تجارب تواصل الطبيب مع مريضه استقى فرويد مفهوم اللاواعي من ضرورة نوعية لاختلال التواصل المرتبط باللغة المتداولة. وكانت المسألة إضافة إلى ذلك بحاجة إلى نظرية لغة لم تكن قد وُجِدت بعد، حتى أنها لم تنجز في يومنا هذا إلا في مبادئها العامة، وإن كانت قد وجدت بصورة متواصلة ملاحظات غنية الدلالة. يختلف النوع البشري عن الحيوان من خلال أن:

«التعقيد الذي يمكن من خلاله أن تكتسب الأحداث الداخلية في الأنا نوعية الوعي. وهذا هو من صنيع وظيفة اللغة التي توحد مضامين الأنا

---

(1) المجلد الخامس عشر ص٧٤.

مع بقايا تذكر الإدراكات البصرية وبصورة خاصة السمعية منها. وانطلاقاً من هنا يمكن أن ينبه المحيط المدرك للقشرة الخارجية من الداخل في مدى شديد الاتساع، كما يمكن للأحداث الداخلية مثل مسارات التطور وأحداث التفكير أن تدخل إلى ساحة الوعي، إذ يتطلب الأمر إعداداً خاصاً يحسم الأمر بين الإمكانيتين الاثنتين، وهو ما يسمى باختبار الواقع. مساواة إدراك واقع (عالم خارجي) أصبحت ملغاة. الأخطاء التي تحدث بسهولة الآن في الحلم بصورة منتظمة تسمى هلوسات»[1].

وظيفة اللغة التي يضعها فرويد في هذا الموقع نصب عينيه تمثل تثبيت أحداث الوعي من خلال أن «الداخل» يُشد إلى الرموز فيما يأخذ «الخارج» وجوده. على أساس هذه الوظيفة من الممكن أن تسف عقبة إنجازات العقل الحيوانية فيما تحول السلوك المكيف إلى فعل أداتي. فرويد يشاطر المفهوم البرغماتي للفكر كفعل اختبار «كاختبار...؟؟ بطاقة تفريغ منخفضة»[2]. عبر الرموز اللغوية يمكن لسلسلة أفعال بديلة أن تنفذ عن طريق المحاولة أو عن طريق الاحتمال والإمكان. ولهذا فإن اللغة تشكل أساس إنجازات الأنا التي تنطلق فيها المقدرة على اجتياز اختبار الواقع. وهذا الاختيار يصبح إلزامياً من جهة ثانية بالمعنى الصارم للكلمة بعد أن تكون الحاجات قد ارتبطت بهلوسة، مع الاستباقات اللغوية للإشباعات والتي تم تعرفها من حيث أنها حاجات متعينة ثقافياً. فقط في وسيلة اللغة يتبيّن إرث التاريخ الطبيعي لقوة الدافع التشكيلية المنحازة إلى الانجاه اللبيدي والعدواني، فضلاً عن أنها غير محددة، لأنها محررة من حركية الموروث الذي يظهر في شكل حاجات مفسّرة. على المستوى الانتروبولوجي تمثل متطلبات الغريزة من خلال تفسيرات

---

(١) المجلد السابع عشر ص٨٤.

(٢) المجلد الرابع عشر ص١٤.

وبالتالي من خلال اشباعات رغبة هلوساتية. ولأن القوة العارمة للبدو والمتطلبات العدوانية من أجل التأكيد الذاتي للأفراد وللنوع من طبيعة معيقة للوظيفة، لذلك فإنها تصطدم مع الواقع. مستوى الأنا الذي يختبر الواقع يجعل هذه الصراعات قابلة للتكهن وهو يتعرف أية انفعالات غريزية يمكن أن تسبب مواقف خطرة في الوقت الذي تحرض فيه على الأفعال، وأية صراعات خارجية لا يمكن تجنبها. والأنا تتعرف مثل هذه الانفعالات الغريزية بصورة غير مباشرة على أنها أخطار. فهي تجيب بالخوف وبتقنية مقاومة الخوف. في الحالات التي لا يمكن أن يحل فيها الصراع بين الرغبة والواقع من خلال التدخل في هذا الواقع، لا يبقى شيء سوى الهرب. ولكن عندما لا يقدم الموقف العادي فرصاً للهرب لدى فائض ثابت في تخيل الرغبة عبر إمكانيات الإشباع الواقعي، عند ذلك تتوجه تقنية مقاومة الخوف من الواقع بوصفه منبع الأخطار المباشر أو يتجه ضد متطلبات الغريزة المتماهية كمنبع خطر غير مباشر:

«يبدو واضحاً أن حدث المقاومة (ضمن النفسي) مشابه للهرب الذي تتملص الأنا من خلاله من واحد من الأخطار التي تهدد من الخارج، ذلك أن الهدف يمثل محاولة هروب من أحد أخطار الغريزة»[(١)].

هذه المحاولة التي ترمي إلى إدراك حدث المنع الداخلي على أنه نموذج استجابة الهروب من شأنها أن تقود إلى صياغات تتفق بصورة مفاجئة مع الإدراكات الهرمنوطيقية للتحليل النفسي: الأنا الهاربة التي لا تستطيع أن تتملص من الواقع الخارجي عليها أن تخفي ذاتها أمام ذاتها. والنص الذي تفهم فيه الأنا ذاتها في موقف ما، يُنقى لذلك من تمثلات متطلبات الغريزة غير المرغوب فيها، ويخضع إلى الرقابة. تماهي القسم المقصى من النفس مع الذات يتم إنكاره، ويصبح بالنسبة إلى الأنا

---

(١) المجلد الرابع عشر ص١٧٦

حيادياً، ويشير إلى الهو. وهذا يصح أيضاً بالنسبة إلى تمثلات الهو على مستوى العلاقة الرمزية المنقاة، بالنسبة إلى الأعراض.

«الحدث الذي أصبح عرضاً من خلال الكبت يُرغم الآن وجوده خارج منظمة الأنا ومستقلاً عنها، ليس وحده فحسب وإنما أيضاً كل ما يصدر عنه يتمتع بالأفضلية ذاتها. يمكن للمرء أن يقول: بأن هذه الخارجانية Exterritorialitat وحيثما تلتقي، تداعياً مع تنظيم الأنا يصبح من الضروري التساؤل فيما إذا كانت هذه تسحب هذا التنظيم إلى ذاتها وتوسع من مداها مع هذا الربح على حساب الأنا. المقارنة الموثوقة من قبلنا تنظر إلى العرض على أنه جسم غريب من شأنه أن يصون دونما توقف ظاهرات التنبيه والاستجابة في الدائرة التي استقر فيها. على أنه يمكن أن يحدث أن معركة المقاومة ضد الانفعال الغريزي غير المحبب تحسم بتكون العرض. والى المدى الذي نراه، فإن ذلك يتبدى في أصدق حالاته لدى التحويل الهستيري، غير أنه في القاعدة يكون المسار شيئاً آخر، بعد الفعل الأول للكبت نأتي خاتمة طويلة ولا منتهية، المعركة ضد إثارة الدافع تجد استمراريتها في المعركة ضد العرض»[1].

معركة المنع الثانوية ضد الأعراض تبين بأن حدث الهروب الداخلي الذي تخفي فيه الأنا نفسها عن نفسها، بأن تستبدل عدواً خارجياً من خلال مشتقات الهو التي حُيدت لتصبح أجساماً غريبة.

هروب الأنا أمام نفسها ذاتها إنما هو عملية تنفذ على اللغة وبها، وإلا لكان من غير الممكن أن نجعل حدث المنع هرمنوطيقياً ذا مفعول رجعي على طريق التحليل اللغوي. لقد حاول فرويد أن يجعلنا ندرك بأن فعل الكبت في الإطار الألسني إنما هو استبدال تصورات اللغة التي تمثل الغريزة. إيان ذلك ينطلق من المسلمة التي ترى:

---

(١) المجلد الرابع عشر ص١٢٥

«ما يميز فعلياً تصوراً ما أو فكرة ما عن تصور آخر أو فكرة أخرى يقوم على أن التصور الأول يبقى متحققاً طبقاً لمادة ما غير معروفة، فيما يضاف الارتباط مع تصورات الكلمة في الحالة الأخيرة... السؤال: كيف يصبح شيء ما موعى؟ وربما كان أكثر إصابة للهدف أن نسأل: كيف يمكن لشيء ما في أن يكون ما قبل الوعي؟ أما الجواب فيمكن أن يكون: من خلال الارتباط مع تصورات الكلمة المناسبة»[1].

إن التمييز بين تصورات الكلمة وبين التصورات الخالية من الرموز إنما هو إشكالي مثل الافتراض بأن أساساً لغوياً يمكن أن تتحقق فيه هذه التصورات المستبدلة من قبل اللغة. إضافة إلى ذلك ليس من الصواب أن نرى حسب أية قواعد ينبغي أن ترتبط التصورات غير الواعية مع بقايا الكلمات، إن لم يكن حسب القواعد النحوية. من هذه النقطة يبدو إخفاق نظرية لغة متطورة بادياً للعيان. ويبدو لي الأمر أكثر معقولية أن ندرك فعل الكبت على انه إطلاق تفسيرات الحاجة ذاتها، فلغة الحلم المنزوعة من القواعد النحوية والمشحونة بالصور تعطي مرتكزات لمثل هذا النموذج الإقصائي. وربما يكون هذا الحدث بمثابة تكوين لاحق خاص بالنفس الداخلية لمقولة محددة للعضوية التي كان تأثيرها عقلانياً في الأزمنة البعيدة: نبذ، نفي وعزل المجرم عن الرابطة الاجتماعية التي تقاسمه اللغة. ومع انقسام الرموز المفردة عن التواصل العام، يكون من الممكن أن يتموضع في الوقت ذاته تخصيص مضمونمعانيها[2]. على أن العلاقة المنطقية للغة مشوهة مع اللغة العامة تبقى محافظاً عليها، ذلك أن الترجمة من اللغة العامية الخاصة تبقى ممكنة - وفي هذا تكمن فعالية التحليل اللغوي لمن هو قيد المعالجة.

---

(١) المجلد الثالث عشر ص٢٤٧.

(٢) لقد أطلق الفريد لورنسر مفهوم الكبت كتشويه للغة المتداولة عن طريق اللغة الخاصة وذلك استناداً إلى مثال فرويد الخاص عن فوبيا الخيول. لورنسر سيرورة الفهم في عملية التحليل النفسي مخطوطة.

لقد نتج التكون المفهومي للأنا وللهو عن تفسير تجارب المحلل مع «مقاومة» المريض. ولقد أدرك فرويد حدث المقاومة على أنه بالضد في التأمل، وبالتالي من حيث أنه حدث مشابه للهروب من خلاله تخفي الأنا نفسها أمام ذاتها. الهو Es يمثل من ثم التسمية بالنسبة إلى جزء من الذات مقصى خارجاً من خلال المقاومة، في حين تمثل «الأنا» المرحلة التي تؤدي مهمة اختبار الواقع ومهمة رقابة الغريزة. عن طريق هذا التمييز البنيوي بدا أنه يمكن تغطية هذا البنيان من حيث أنه اللاوعي والوعي (وما قبل الوعي). وعندما يمكن تسمية عمل الوعي لتأمل لا واعي، عند ذلك يجب أن يتحول حدث التأمل المعاكس من الوعي إلى الا وعي. والآن تدل التجربة السريرية ذاتها التي انطلقت منها تكوينات الأنا والهو، بأن فاعلية مؤسسة المقاومة لا يمكن أبداً أن تكون بالضرورة واعية، وإنما تسير في أغلب الأحيان بدون وعي. وهذا ما يلزمنا على استدخال مقولة الأنا الأعلى «Über Ich».

«العلامة الموضوعية للمقاومة تتمثل في أن خواطرها تخفق أو تبتعد عن الموضوع المعالج. فهي تستطيع أن تتعرف على المقاومة أيضاً ذاتياً من حيث أنها تستشعر احساسات محرجة عندما تقترب من الموضوع. غير أن هذه العلامة الأخيرة يمكن أن تُحذَف. ومن ثم نقول للمريض أننا نستخلص من سلوكه بأنه الآن موجود في حالة المقاومة، وهو يجيب بأنه لا يعرف شيئاً عن ذلك، ويلاحظ فقط ما تثقل به عليه الخواطر. وهذا يظهر بأنه كان لدينا الحق. غير أن مقاومته كانت غير واعية كذلك ما هو مكبوت والذي نعمل على إزالته. كان يمكن للمرء أن يطرح السؤال: من أي قسم من الحياة النفسية تنطلق مثل هذه المقاومة غير الواعية؟ والمبتدئ في التحليل النفسي سوف يسارع إلى إعطاء الجواب. إنها مقاومة اللاوعي. إنها إجابة مزدوجة المعنى ولا لزوم لها. إذا كان المقصود أن المقاومة تنطلق من المكبوت، علينا أن

نقول بالتأكيد كلا. علينا قبل كل شيء أن نعترف للمكبوت بقوة دافعة قوية، إنه نزوع شديد لاختراق الوعي. المقاومة لا يمكن أن تكون إلا تعبيراً عن الأنا التي نفذت الكبت في زمن ما وتريد أن يبقى دونما مس. وهكذا أدركنا الأمر دائماً في السابق أيضاً. ومنذ أن قبلنا افتراضياً بمنظمة في الأنا من شأنها أن تمثل المتطلبات الطاردة والمقيدة، الأنا الأعلى، نستطيع أن نقول بأن الكبت إنما هو فعل هذه الأنا الأعلى، فهي إما أن تنفذه ذاتياً وإما أن تقوم بذلك الأنا المطيعة لها والعاملة بأمرنها[1].

التكيف الذكي مع الواقع الخارجي الذي تقيمه الأنا لاختبار الواقع يماثل تملك الأدوار الاجتماعية على الطريق عبر المطابقة مع الذوات الأخرى، التي تمثل أمام الطفل التوقعات المتبولة اجتماعياً. من خلال استدخال هذه التوقعات تتكون الأنا الأعلى على أساس غرس وإقامة موضوعات حب معطاة في الأنا. تجسيدات اختيارات الموضوع المعطاة تسمح بنشوء مؤسسة الوجدان وبترسيخ المتطلبات القمعية للمجتمع ضد متطلبات الغريزة العنيفة والحافلة لهذا السبب بالصراع والمتماهية خطراً وذلك في بنية الشخصية ذاتها، الأنا الأعلى هي سلطة اجتماعية ممتدة إلى النفس الداخلية. والأنا لا تمارس وظيفة الرقابة على الغريزة إلا تحت حماية الأنا الأعلى. وما دامت تتصرف على أنها عضو تنفيذي للأنا الأعلى فإن المقاومة تبقى غير واعية. ومن هنا فإن الكبت يختلف عن السيطرة الواعية على الغريزة. فأنا الطفل التابعة أضعف من أن تحقق انجازات مقاومة بالطرق المناسبة والفعالة انطلاقاً من مقدرتها الخاصة. وهكذا يقام في ذاته مؤسسة تجبر الأنا على الهروب من أمام ذاتها مع ذات القوة الموضوعية، مثلما تواجهها على الجانب الآخر وكنتيجة للكبت مشتقات الهو، من حيث أنها موضوعية.

---

(١) المجلد الخامس عشر ص ٧٤.

ويبدو أن استدخال معايير المنع إنما هو حدث مرحلة مشابهة مثل مقاومة الدوافع غير المرغوبة[1]. وهذا ما يعلل قرابة الأنا الأعلى مع الهو، حيث يبقى الاثنان غير واعين. بطبيعة الحال يتمم كل من حدث الاستدخال والمقاومة بعضهما البعض: ففي الوقت الذي تقمع فيه هنا اجتماعياً دوافع الفعل غير المرغوبة والتي تنتمي إلى الأنا كتخييل رغبات، تطبع هناك على الأنا المشاكسة اجتماعياً دوافع فعل مرغوبة من الخارج. والاستدخال يسمح لحدث المقاومة بأن يقارن بأن هذا الاستدخال يمنع مناقشة الاوامر التي قد تحدث لغوياً. غير أن هذا المنع لا يرتبط مع تشويه لغوي خاص. فرويد يشدد في هذا المجال على:

«أن الأنا الأعلى لا يمكن أن تنكر نشاتها مما هو مسموع، إنها جزء من الأنا وتبقى متاحة للوعي من قبل تصورات الكلمة (المفاهيم والمجردات) غير أن طاقة السيطرة تقدم إلى مضامين الأنا الأعلى، ليس من قبل الإدراك السمعي، الدرس أو القراءة، وإنما من قبل المصادر في الهو»[2]

ويبدو أن نوعاً من إضفاء القداسة على بعض القضايا يتحقق من خلال الارتباط مع دوافع فعل ليبدوية مكبوتة. وهكذا تصبح الرموز التي تعبر بواسطتها أوامر الأنا الأعلى، ليست غير متاحة مباشرة إلى التواصل العام، مع أنها كقضايا أساسية متحدة ليبدوياً ومحصنة ضد الاعتراضات النقدية. وهذا ما يعلل ضعف الأنا التي تختبر الواقع في مقابل سلطة

---

(١) انطلاقاً من دراسة الميلانخوليا يتناول فرويد التذكر مثل الميكانيكية التي من خلالها تقام في الداخل، موضوع حب كان قد أغمض من شأنه. وهكذا يمكن أن تبقى من ثم مطابقة محافظاً عليها عندما يجب إزالة إنشاء الموضوع. والحالة النموذجية للاستدخال هي إقامة موضوعات الوالدين المعطاة في الداخل والذي تولاه الأنا الأعلى ارتباطاً بالإلغاء العادي للموقف الأوديبي.

(٢) المجلد الثالث عشر ص٢٨٢.

الأنا الأعلى الحاكمة، التي تبقى معها الأنا متحدة على قاعدة اللغة المشتركة وغير المقطعة الأوصال.

من شأن اشتقاق نموذج البنية من تجارب الموقف التحليلي أن يشد المقولات الثلاث: الأنا، الهو والأنا الأعلى إلى المعنى النوعي لتواصل يتعاون فيه الطبيب والمريض بهدف إطلاق عملية كشف ودفع المريض باتجاه التأمل الذاتي. لذلك ليس بدون معنى ان نصف العلاقة ذاتها التي يجب أن نعود إليها لنشرح الأنا، الهو والأنا الأعلى، وذلك بمساعدة نموذج البنية الذي تبنيناه من جهته. غير أن فرويد يقوم بذلك. فهو يفسر عمل الطبيب في التعبيرات النظرية لنموذج البنية. لذلك يبدو التواصل الذي كان قد وصف ضمن وجهات نظر التقنية التحليلية، قابلاً للإدراك نظرياً. في الحقيقة لا يحتوي العرض النظري على أي عنصر يتجاوز الوصف السابق للتقنية. لأن لغة النظرية تحوي محمولات أساسية يجب أن يتم تبينها فقط بالرجوع إلى العرض ما قبل النظري للتقنية. ولغة النظرية أفقر من اللغة التي وصفت فيها التقنية. وهذا يصح على التعبيرات التي تعود إلى المعنى النوعي للتحليل. وهذا يعني أن ما أصبح غير واعي يتحول إلى الوعي الذي يقدم إلى الأنا، حيث أن الانفعالات المكبوتة تُلاحَظ وتُنتَقد، ذلك أن الذات المنقسمة لم تعد قادرة على تحقيق أي تركيب[1] في نموذج البنية لا تكون مؤسسة الأنا مجهزة بالمقدرة التي يتم التوجه إليها مع تلك التعبيرات. الأنا تمارس وظائف التلاؤم الذكي والرقابة على الغريزة، غير أن الإنجاز النوعي الذي يكون منه إنجاز دفاع السلب فقط، مفقوداً : التأمل الذاتي.

فرويد يميز جيداً بين الإزاحة كحدث أولي وبين التصعيد؛ والتصعيد هو إزاحة تتم تحت رقابة الأنا. وهو يميز تشبيهاً بين المقاومة من حيث

---

(١) المجلد السابع عشر ص١٠٦ وما بعده.

أنها استجابة غير واعية وبين السيطرة العقلانية على الغريزة، فهي مقاومة ليس فقط بتوسط الأنا، وإنما تحت رقابتها، غير أن حركة التأمل التي تحول وضعاً إلى وضع آخر، والجهد المحرر للنقد الذي يحول الوضع المرضي للفسر ولخداع الذات إلى وضع الصراع المتجاوز والتصالح مع اللغة المقصاة، لا يظهر على مستوى ما وراء علم النفس ضمن وظائف الأنا. إنها مسألة ذات خصوصية: نموذج البنية ينكر مصدر المقولات الخاصة في سيرورة الكشف.

١١ ـ سوء الفهم العلموي لما وراء علم النفس
حول منطق التفسير العام

يعترف فرويد في عرضه الذاتي بأن اهتمامه العلمي كان موجها في سنوات شبابه «اكثر العلاقات الإنسانية فيها إلى المواضيع الطبيعية»؛ ولم يكن يستشعر محبة خاصة بالنسبة إلى موقع الطبيب وفاعليته، لا في تلك المرحلة المبكرة من نشاطه، ولا حتى في المراحل المتأخرة. علماً بأن الطالب الجامعي يجد «راحة ورضى تامين» في الفيزيولوجيا. ولقد عمل ست سنوات في مختبر «أرنست بروكه» منشغلاً بأسئلة حول علم نسج الجهاز العصبي[١] ويمكن أن تكون ازدواجية الاهتمام هذه قد أدت إلى أن فرويد قد أسس في الحقيقة علماً إنسانياً جديداً، وإن كان رأى فيه بصورة مستديمة علماً طبيعياً. أكثر من ذلك ففي اتكائه على الفزيولوجيا العصبية التي تعلم فيها أن يعالج أنثروبولوجيا أسئلة ذات أهمية وحضور مناهج علوم طبيعية ـ طبية، يستعير فرويد النماذج المحددة من أجل تكوين النظرية. وفي هذا المجال لم يتطرق الشك إليه بأن علم النفس إنما هو علم طبيعي[٢]. الأحداث النفسية يمكن أن يجعل منها موضوعات بحث تماماً مثل الأحداث الطبيعية القابلة للملاحظة[٣]. والتكوينات المفهومية ليس لها أهمية في علم النفس أكثر

(١) المجلد التاسع عشر ص٣٤.

(٢) «إذا لم تكن كذلك فماذا بإمكانها أن تفعل» المجلد السابع عشر ص١٤٣.

(٣) المجلد الخامس عشر ص١٧٦.

من أي علم طبيعي آخر؛ لأن الفيزيائي لا يعطي أية معلومة عن طبيعة الكهرباء وإنما يستخدم الكهرباء، كما أن عالم النفس لا يتناول «الغريزة» من حيث أنها مفهوم نظري. ومن هنا فإن التحليل النفسي جعل من علم النفس علماً مستقلاً:

«الفرضية التي نتبناها بوجود جهاز نفسي ممتد مكانياً مركب قصدياً ومتطور من خلال حاجات الحياة، من شأنه أن يعطي فقط ظاهرة نشوء الوعي ضمن شروط معينة وفي موقع محدد، منحتنا الإمكانية في أن نقيم علم النفس على قاعدة مشابهة مثل أي علم طبيعي آخر وليكن ذلك الفيزياء»[1].

فرويد لا يخجل من نتائج هذه المساواة بين التحليل النفسي وبين العلوم الطبيعية. وهو يرى من حيث المبدأ أنه من الممكن أن يأتي يوم يحل فيه الاستخدام الدوائي للكيمياء الحيوية محل التطبيق العلاجي للتحليل النفسي. والفهم الذاتي للتحليل النفسي كعلم طبيعي يعمل على خلق نموذج الاستفادة التقنية من المعلومات العلمية. عندما يبدى التحليل ظاهرياً فقط على أنه تفسير نصوص، ويؤدي فعلياً إلى جعل تحكم تقني في الجهاز النفسي، عند ذلك لن يكون مستغرباً التصور أن تأثير علم النفس سيكون ذات يوم أكثر فاعلية إذا ما استبدلناه عن طريق تقنيات المعالجة الحديثة:

«يمكن أن يعلمنا المستقبل كيف نؤثر عن طريق المواد الكيماوية الخاصة في مقادير الطاقة وتوزيعها في الجهاز النفسي... حالياً لا يمكن أن نوصي بأفضل من تقنية التحليل النفسي»[2].

هذه الجملة تدلل على أن الموقف التقني للتحليل لا يتفق إلا مع نظرية خُلّت من الإطار المقولاتي للتأمل الذاتي، واستُبدلت من قبل

---

(1) المجلد السابع عشر ص١٢٦ وكذلك ص٨٠.

(2) المجلد السابع عشر ص١٠٨

نموذج بنية مناسب لسيرورات التكون من خلال نموذج توزيع الطاقة. ما دامت النظرية طبقاً لمعناها تبقى عائدة إلى إعادة تكوين قطعة مفقودة من تاريخ الحياة وبالتالي إلى التأمل الذاتي فإن استخدامها لا بد أن يكون بالضرورة عملياً. وهي تؤثر في إعادة تنظيم التفهم الذاتي للأفراد المبدعين اجتماعياً، ذلك التفهم المتكون طبقاً للغة المتداولة والذي يوجهه الفعل. في هذا الدور لا يمكن للتكنولوجيات التي تُستقى بالمعنى الصارم من العلوم التجريبية أن تحل محل التحليل النفسي. ذلك لأن الفارماكولوجيا النفسية تحقق تغيرات في الوعي بقدر ما تتحكم بوظائف العضوية البشرية، كما تتحكم بسيرورات الطبيعة المموضعة. وتجربة التأمل التي ينتجها الكشف هي بالمقابل الفعل الذي من خلاله تتحلل الذات من الدور الذي أصبحت فيه موضوعاً. هذا الإنجاز النوعي يجب أن يثقل على الذات نفسها، ولذلك لا يمكن إيجاد تعويض عنها، حتى ولا تكنولوجيا، عندما تخدم التقنية شيئاً ما آخر، لإعفاء الذات من إنجازاتها الخاصة.

انطلاقاً من النماذج المعروفة لدور العصبونات في الفيزيولوجيا العصبية المعاصرة وضع فرويد في سنواته الأولى مشروع علم نفس ما لبث أن ابتعد عنه سريعاً[١] كان فرويد يأمل في هذه الفترة من حياته أن يكون باستطاعته تأسيس علم النفس بصورة مباشرة كعلم طبيعي وتحديداً كقسم خاص من فيزيولوجيا الدماغ المبنية لاحقاً من جانبها على أساس الميكانيك. وسيكون من المفروض في هذا العلم أن يعرض «الأحداث النفسية كحالات متعينة كمياً لأجزاء مادية قابلة للشرح»[٢]. مقولات من

(١) الأجزاء الثلاثة التي أرسلها فرويد في تشرين أول (أكتوبر) ١٨٩٥ إلى فليس ثم نشرها لأول مرة ١٩٥٠ في ملحق لمجلد الرسائل «من بدايات التحليل النفسي» ي.يونس: حياة وأعمال سيغموند فرويد. برن ١٩٦٠ المجلد الاول ص٤٣٨ وما بعده.

(٢) يونس، المصدر السابق ص٤٤٤.

مثل التوتر، وخيبة الامل: الانفعال والكف تعود إلى توزيع الطاقة في الجهاز العصبي، وإلى مسارات حركة العصبونات التي يتم تصورها حسب ميكانيك الأجسام الصلبة. هذا البرنامج الفيزيائي أسقطه فرويد من حسابه لصالح منطلق سايكولوجي بالمعنى الضيق. وهذا المنطلق يحتفظ ثانية باللغة الفيزيولوجية العصبية، وإن كان يجعل محمولاتها الأساسية متاحة بصورة صامتة لإعادة تفسير عقلي. الطاقة تصبح طاقة غريزة لا يمكن قول شيء حول أساسها الجسدي، الكف، تفريغ مخزون الطاقة وآلية توزيعها ينبغي أن يعمل حسب نموذج نسق موسّع ميكانيكياً، غير أنه يجب أن يتنازل عن أي تموضع مكاني.

«الفكرة الموضوعية التي بتصرفنا ترتبط بالموضعة Lokalita+t النفسية. نحن نريد أن نضع جانباً أن الجهاز النفسي الذي تدور المسألة حوله إنما هو معروف لدينا كجهاز تشريحي، ونريد أن نتجنب الإغراء الذي يدعونا إلى أن نعين التموضع النفسي تشريحياً. نحن نبقى على الأرضية السايكولوجية ونفكر في أن نفي بالمطلب الذي يرى بأننا نتصور الآلة التي تكون في خدمة الإنجازات النفسية، كما نتصور ميكروسكوباً أُعد تركيبه سلفاً، أو جهازاً فوتوغرافياً أو ما إلى ذلك. الموضعة النفسية تماثل من ثم مكاناً ما ضمن جهاز تظهر عليه وحدة من المراحل السابقة للصورة. في حالة المجهر والمنظار تكون هذه معروفة جزئياً، مواقع أو أمكنة لا يقع فيها أي قسم قابل للإدراك من الجهاز. أن نطلب المعذرة لعدم اكتمال هذه الصورة أو كل الصور المشابهة، أرى فيه شيئاً نافلاً. هذه التشابهات ينبغي أن تدعمنا في المحاولة التي نقوم فيها من أجل شرح تعقيد الإنجاز النفسي من حيث أننا نحلل هذه الإنجازات ونُلحق الإنجازات المفردة بالأجزاء المختلفة للجهاز»[1].

---

(١) المجلدان الثاني والثالث ص٥٤١.

«نحن نتصور الجهاز النفسي كآلة مركبة من عناصر عدة نريد أن ندعو أجزاءها المكونة مستويات أو أنساقاً إذا ما أردنا أن نغفل العيانية. عند ذلك يكون التوقع بأن هذه الأنساق ربما كان لها توجه مكاني ثابت مقابل بعضها البعض، مثلما توجد أنساق من عدسات مختلفة خلف بعضها البعض في المنظار. إذا أخذنا المسألة بما يكفي من الصرامة فإننا لسنا بحاجة إلى وضعية تنظيم مكاني فعلاً للأنساق النفسية. ويكفينا عندما تُنجز خلال أحداث نفسية معينة، مسلسلة في الانساق التي تتحرك في تتابع زمني محدد من الانفعال»[1]

فرويد يجري إلحاقات أساسية بين التجارب الذاتية وبين مسارات الطاقة المتصوَّرة موضوعياً. التمنع ينتج عن تراكم الانفعال حيث يفترض أن تكون شدة الانفعال متناسبة مع كمية الطاقة: وعلى العكس من ذلك تنشأ اللذة لدى تصريف طاقة مختزنة أي من خلال تخفيض الانفعال. وحركات الجهاز يتم تنظيمها من خلال الاتجاه نحو تجنب تكديس الانفعال[2] إن إلحاق التعبيرات العقلية (مثل غريزة، انفعال، تمنع، لذة، رغبة) بالأحداث الفيزيائية (كمية الطاقة، توتر الطاقة، شحن الطاقة، تفريغها، النسق، الاتجاه نحو دفع الطاقة خارجاً) تكفي لأن تحل مقولات الوعي واللاوعي التي كان قد تم اكتسابها من التواصل بين الطبيب والمريض، من نسق مرجعية التأمل الذاتي وأن تنقلها إلى نموذج توزيع الطاقة:

«يمكن أن يكون التمني الأول الإشغال الهلوسي للتذكر الإشباعي. غير أن هذه الهلوسة تبدى، إذا لم تضبط حتى الاستنفاد، وكأنها غير نشيطة لكي تحقق انتهاء الحاجة، أي اللذة المرتبطة بالإشباع. وهنالك فاعلية ثانية ضرورية ـ فاعلية نسق آخر طبقاً لطريقتنا في التعبير ـ التي لا

---

(١) المجلدان الثاني والثالث ص٥٤٢.

(٢) المجلدان الثاني والثالث ص٦٠٤.

تسمح بأن انشغال التذكر يصل إلى الإدراك ومن هناك يمسك بالقوى النفسية، وإنما تقود الانفعال المنطلق من منبه الحاجة إلى طريق ملتوية من شأنه أن يغير في النهاية العالم الخارجي عبر الحركية الإرادية، بحيث يمكن ادخال الإدراك الواقعي لموضوع الإشباع. إلى هذا الحد نكون قد تتبعنا بعيداً ترسيمة الجهاز النفسي؛ والنسقان الاثنان هما بداية ما تضعه في الجهاز المتكون بصورة كاملة»[1].

نشر فرويد سنة ١٨٩٥ دراسات حول الهستريا بالتعاون مع بروير. وقد شُرحت في هذا العمل ظاهرات باثالوجية طبقاً لنموذج تم نصوره فيما بعد. تحت التنويم المغناطيسي تعرفت إحدى مريضات بروير، إلى أن أعراضها تتعلق بمشاهد تعود إلى تاريخ حياتها السابقة، كانت قد كبتت فيها انفعالات قوية. وكان يمكن لهذه الانفعالات أن تدرك على أنها كميات طاقة قابلة للإزاحة أغلقت أمامها السبل العادية للتفريغ، لذلك كان لا بد من أن تُستخدم بصورة شاذة. وإذا انطلقنا من السايكولوجيا فإن هذا العرض سينشأ من خلال احتقان انفعال ما؛ يمكن عرضه في نموذج وأيضاً كنتيجة لتحول كمية طاقة منعت من التصريف. أما الطريقة العلاجية التي مارسها بروير فكانت تهدف إلى «توجيه مقدار الانفعال المستخدم للمحافظة على العَرَض، والذي سار على الطرق الخاطئة لينحصر هناك، إلى الطرق العادية حيث يمكن أن يصل إلى التصريف (التنفيس[2])». لقد تعرف فرويد سريعاً على سلبيات التنويم المغناطيسي وتبنى بدلاً منه تقنية التداعي الحر. والقاعدة الأساس التحليلية تصوغ شروط احتياط خالي من القمع بوضع فيه «الموقف الجاد» وبالتالي تعطيل ضغط الجزاءات الاجتماعية وان يكون بقدر الامكان خارج أي تأثير طيلة التواصل بين الطبيب والمريض.

---

(١) المجلدان الثاني والثالث ص٦٠٤.

(٢) المجلد الرابع عشر ص٤٦.

الانتقال من التقنية القديمة إلى الحديثة إنما هو أمر جوهري. وهو لا ينتج من صميم اعتبارات علاجية وإنما من الرؤية المبدئية. ذلك أن ذاكرة المريض المُعرَّفة تسلسلياً وعلاجياً يجب أن تؤدي إلى تملك واعي لنقطة مكبوتة من تاريخ الحياة لا يستطيع التحرير التنويمي للاوعي أن يخترق بشكل نهائي عقبات التذكر وأن يتلاعب بأحداث الوعي ولا يُحال إلى الذات نفسها. فرويد ألقى جانباً بتقنية بروير لأن التحليل ليس بسيرورة طبيعة موجهة: وإنما حركة تأمل ذاتي على مستوى المشاركة بين الطبيب والمريض عن طريق اللغة المتداولة. وهذا ما أنجزه فرويد بصورة خاصة في الدراسة المذكورة حول، «التذكر، التكرار والعمل المتواصل». وهو يتناول في نهاية الدراسة ذاتها حركة التأمل الذاتي تلك التي تنتج ضمن شروط القاعدة الأساس التحليلية، حسب نموذج بروير القديم، وتحديداً التذكر من حيث أنه تنفيس.

«يمكن أن يصبح هذا العمل المتواصل للمقاومات في البراكسيس مهمة شاقة بالنسبة لمن يخضع إلى التحليل واختبار تحمل بالنسبة إلى الطبيب. غير أنه يمثل تلك القطعة من العمل التي لها التأثير الأكبر الذي يغيّر المريض، والذي يميز المعالجة التحليلية المحصورة من خلال الكبت، الذي من دونه تبقى المعالجة بالتنويم المغناطيسي بلا تأثير»[١].

فرويد لم يحالفه النجاح لأنه منذ البداية يبقى أسير التفهم الذاتي العلموي، وأسير موضوعية تعود راجعة دونما توسط من مرحلة التأمل الذاتي إلى الوضعية Positivismus المعاصرة طبقاً لنموذج ماخ، وتتخذ لذلك صفةً فظة. وبصورة مستقلة عن بيوغرافيا العمل بأكمله يمكن إعادة تكوين طريق الضلال المنهجي على النحو التالي. المقولات الأساس للنظام العلمي الجديد، التكونات المفهومية، والافتراضات حول

---

(١) المجلد العاشر ص١٣٦.

العلاقات الوظيفية للجهاز النفسي وحول آلية نشوء الأعراض وآلية حل أشكال القسر المرضية - هذا الإطار الميتاسايكولوجي تم تطويره بالدرجة الأولى من تجارب الموقف التحليلي ومن تفسير الأحلام. هذا الاستخلاص يحمل معنى طرائقي وليس فقط معنى سايكولوجيا البحث. هذه المقولات وهذه العلاقات لم تُكتشف بالتالي فقط ضمن شروط معينة لتواصل محمي نوعياً؛ وهي لا يمكن أن تشرح مستقلة عن ذلك. شروط هذا التواصل هي شروط إمكانية المعرفة التحليلية بالنسبة إلى الشريكين الاثنين الطبيب والمريض سواء بسواء. ربما كان هذا التضمن موجوداً في ذهن فرويد عندما وضع عنوانا الشهرة للعمل التحليلي، وذلك «أن البحث والمعالجة يتطابقان تماماً في هذا التضمن»[١]. عندما يكون الإطار المقولاتي للتحليل النفسي كما برهنا انطلاقاً من نموذج البنية الخاصة به، مرتبطاً طبقاً لمنطق العلم مع شروط تفسير نصوص مشوهة ومقطعة الأوصال، التي ينخدع بها المؤلفون انفسهم، كما تبقى النظرية مرتبطة بعلاقة مع التامل الذاتي.

المحاولة وحدها تقدم البديل الذي يعيد صياغة فرضيات التحليل النفسي في إطار مقولات علم تجريبي صارم. وهكذا تكون النظريات مصاغة من جديد في إطار علم نفس تعليمي مكون سلوكياً، ومن ثم خاضعة إلى الإجراءات العادية للاختبار. وأكثر مشقة هي محاولة إعادة بناء نموذج شخصية تتكون طبقاً لعلم نفس الأنا ومؤسسة من جانب ديناميك الغريزة، مع وسائل الوظيفة الجديدة من حيث أنه نسق ينظم ذاتياً. في كلتا الحالتين يمكّن الإطار النظري الجديد من فاعلية المفاهيم، وفي كلتا الحالتين يطالب هذا الإطار باختبار الفرضيات المستخلصة ضمن شروط تجريبية experimentell. لقد افترض فرويد دون أن يعلن

(١) المجلد الثامن ص٣٨٠.

ذلك بأن ما وراء علم النفس الذي أتى به، والذي يفك نموذج البنية من أساس التواصل بين الطبيب والمريض ويقيم الارتباط نهائياً مع نموذج توزيع الطاقة، ويمثّل صياغة صارمة من هذا النوع بدلاً من ذلك انطلاقاً من العلوم التجريبية.

فرويد لا يقيم بطبيعة الحال علاقة حرة من ازدواجية المشاعر مع ما وراء علم النفس الذي ينعته في بعض الأحيان على أنه «شعوذة»[1]. في ازدواجية المشاعر هذه يمكن أن يكون شيءٌ من الشك مخبأً في توام هذا العلم، ذلك الشك الذي يدحضه فرويد بكل قوة. وفرويد خدع نفسه، ذلك أن علم النفس ما دام يتفهم ذاته من حيث أنه علم تجريبي صارم لا يستطيع أن يرضى بنموذج يتمسك باستخدام لغوي فيزيائي دون أن يؤدي جدياً إلى افتراضات قابلة لأن تكون عملياتية. نموذج توزيع الطاقة ينتج فقط ما في ذاته كما لو أن الأقوال المعبرة عن التحليل النفسي تعود إلى تحولات الطاقة القابلة للقياس. غير أنه لم تختبر تجريبياً أية واحدة من الأقوال حول العلاقات الكمية، التي تم استنباطها ضمن وجهة نظر اقتصاد الغريزة. لقد تم إدراك نموذج الجهاز النفسي من حيث أن الأحداث التي ينشئ ما وراء علم النفس أقوالاً عنها، ويدفع قابلية الملاحظة إلى التداعي لغوياً، لم يكن بالإمكان انفكاك منها، كما لا يمكن أن يحدث ذلك مستقبلاً.

يمكن أن تقول بأن فرويد لم يكن على علم تام وبما يكفي من الوضوح بالمدى المنهجي لهذا التقييد، لأنه رأى في موقف المناقشة التحليلي عملاً ذا طبيعة شبه تجريبية، كما أدرك لهذا السبب قاعدة التجربة السريرية على أنها تعويض كافٍ عن الاختبار الذي تؤديه التجربة. والاعتراض بأن التحليل النفسي لا يسمح بإقامة برهان تدعمه

(١) المجلد السادس عشر ص٦٩.

التجربة يواجهه فرويد بما يدلل عليه علم الفلك الذي لا يستطيع أن يقيم التجارب حول الأجسام السماوية في حين يقتصر مجال عمله على الملاحظة[1]. غير أن الفرق بين الملاحظة المعتمدة في علم الفلك والملاحظة الخاصة بالمحادثة التحليلية هو أن الانتفاء شبه التجريبي لشروط المنطلق هناك تسمح بملاحظة متحكم بها لأحداث كانت ولازالت موضوع تكهن، في حين نفتقد هنا مستوى مراقبة نجاحات الفعل الأداتي إجمالاً[2]. فضلاً عن اننا نجده ممثلاً من خلال مستوى مشاركة التفاهم حول معنى رموز غير مفهومة. إذا كان فرويد يتمسك دونما تردد بالمحادثة التحليلية من حيث أنها قاعدة التجربة الوحيدة، ليس فقط بالنسبة إلى تطور ما وراء علم النفس، وإنما بالنسبة إلى صدقية النظرية ذاتها، فإن ذلك يكشف من جهة ثانية عن وعي بالحالة الفعلية لهذا العلم. يجب أن يدرك فرويد بالتأكيد أن التحقيق المنطقي لبرنامج «علم طبيعي» أو إذا كنا صارمين لبرنامج علم نفس معتمد على علم سلوك، لا بد أن تتم التضحية بالهدف الذي يعود الفضل إليه وحده في وجود التحليل النفسي: أعني بذلك هدف الكشف، الذي تبعاً له ينبغي أن تتكون الأنا Ich من الهو Es. إلا أن فرويد لم يتخل عن هذا البرنامج، ولم يدرك ما وراء علم النفس كما يمكن أن يكون في نسق مرجعية التأمل الذاتي وحده: أي كتفسير عام لسيرورات التكون.

وسيكون من المعقول أن نخصص اسم ما وراء علم النفس Metapsycholgie بالنسبة إلى الافتراضات الأساس التي تعود إلى العلاقة الباتالوجية للغة المتداولة وللتفاعل التي يمكن أن تعرض في نموذج بنية مؤسس من زاوية نظرية اللغة. إبان ذلك لا تدور المسألة حول نظرية تجريبية، وإنما حول ما بعد نظرية Metatheorie أو أفضل من ذلك حول ما

(١) المجلد الخامس عشر ص٢٣.

(٢) أو ما يشبه الفعل: الاختبار إنما هو بديل عن المقاربة الفعلية لشروط المنطلق.

بعد هرمنوطيقا Metahermeneutik تبين شروط إمكانية المعرفة التحليلية النفسية. من شأن ما وراء علم النفس أن يطلق منطق التفسير في موقف المناقشة التحليلي. وإلى هذا المدى يقف هذا العلم على السوية ذاتها التي تقف عليها علوم الطبيعة وعلوم الروح. وهو يتأمل مثل تلك العلوم الإطار الترنسندنتالي للمعرفة التحليلية بوصفها العلاقة الموضوعية لسيرورات البحث المنظمة، وهذا يعني في الوقت ذاته دراسة سيرورات الاستقصاء الذاتي في مرحلة التأمل الذاتي لا يمكن أن يوجد بطبيعة الحال، بخلاف منطق العلوم الطبيعية وعلوم الروح شيء ما مثل المنهجية التي تعرضها المضامين المادية. ذلك لأن بنية علاقة المعرفة مع بنية الشيء المراد معرفته، إنما هي الشيء ذاته. وإدراك موقف النقل من حيث أنه شرط المعرفة الممكنة إنما يعني في الوقت ذاته إدراك العلاقة الباثالوجية. بسبب المضمون المادي فإن القضايا النظرية التي نريد أن نحتفظ بها لما وراء علم النفس ليست قضايا عرفت بكونهاما بعد نظرية، وبالكاد فُصلت عن التفسيرات الغنية المضمون تجريبياً لسيرورات التكون المنحرفة ذاتها. ومن الأكيد أنه يوجد فرق في المرحلة المنهجية: التفسيرات العامة إنما هي متاحة للاختبار التجريبي مباشرةً مثل النظريات الخاصة بالعلوم التجريبية على قاعدة تجارب مختلفة، في حين تنشأ المسلمات الأساس لما بعد الهرمنوطيقا حول الفعل التواصلي وتشوه اللغة وباثالوجيا السلوك من التأمل اللاحق في شروط المعرفة الممكنة الخاصة بالتحليل النفسي، كما يمكن أن يعترف بصدقيتها أو إخفاقها بصورة غير مباشرة طبقاً لنجاح مقولة كاملة لسيرورات البحث.

على مستوى التأمل الذاتي يمكن لمنهجية العلوم الطبيعية أن تكشف علاقة نوعية للغة وللفعل الأداتي، بينما تكشف منهجية علوم الروح مثل ذلك بين اللغة والتفاعل، وأن تتعرف علاقة موضوعية في دورها الترنسندنتالي. ما وراء علم النفس يعالج علاقة أساسية وبالتالي العلاقة

بين تشوء اللغة وبين باتالوجيا السلوك. وهو يشترط مسبقاً وإبان ذلك نظرية اللغة المتداولة التي تتمثل مهمتها في إيضاح الصدقية المشتركة للرموز، وكذلك التوسط اللغوي للتفاعلات على أساس الاعتراف المتبادل، وتقرب إلى الأذهان التعود الاجتماعي على علم نحو الألعاب اللغوية من حيث أنها حدث يخص أفراداً بعينهم. ولأن بنية اللغة طبقاً لهذه النظرية تعين في وقت واحد اللغة وبراكسيس الحياة، فإن دوافع الفعل منظوراً إليها على أنها احتياجات مفسّرة لغوياً، لا تمثل قوى فاعلة تحرض من الخلف وإنما أهدافاً قائدة ذاتياً ومتوسطة رمزياً، وفي الوقت ذاته متشابكة تبادلياً.

مهمة ما وراء علم النفس الان هي ان تثبت ان الحالة العادية إنما هي حالة حدية لبنية دوافع تتعلق في الوقت ذاته بتفسيرات حاجة متواصلة عموما، مثلما هي مكبوتة ولها خصوصية. والرموز المنقسمة وكذلك الدوافع المكبوتة تعلق قواها من فوق رؤوس الذوات وتُفسّر من الاشباعات البديلة والترميزات المعوّضة. وبهذه الطريقة تشوّه نص الألعاب اللغوية للحياة اليومية وتجعل ذاتها باديةً للعيان مثل اضطراب التفاعلات المترسخة: من خلال القسر والكذب ومن خلال العجز عن مطابقة التوقعات التي جُعلت ملزمة اجتماعياً. مقابل الدوافع الواعية تكتسب الدوافع غير الواعية لذلك لحظة رجوع الدافع المحرك خلفاً لما هو غريزي، لأن القوة الدافعة سواء أكانت تلك المتبناة في المنظومات الاجتماعية للمحافظة على الذات الجمعية، أو تلك التي لا يتم امتصاصها فيها، وانما يجري قمعها، وتسمح بالتعرف بوضوح على الاتجاهات اللبيدية والعدوانية، لذلك فهي نظرية غريزة ليست سهلة المنال.وعلى مثل هذه النظرية أن تتحرر من الموضوعية الخاطئة. إن مفهوم الغريزة الذي يرجع إلى السلوك الحيواني قد تم استقاؤه بصورة خاصة من ما قبل التفهم لعالم بشري مختزل، ولكن مفسر طبقاً للغة

المتداولة، ببساطة من مواقف الجوع، الحب والكره. هذا الربط مع بنى معنى عالم الحياة بقدر ما يمكن أن يكون أساسياً، لا يخصىء مفهوم الغريزة المنقول رجوعاً مما هو حيواني إلى الإنسان. إنها أهداف مطوية أو منحرفة عكست ذاتها من الدوافع الواعية إلى الأسباب فيما يخضع الفعل التواصلي إلى سببية العلاقات التي تنمو طبيعياً. إنها سببية القدر ولبست سببية الطبيعة، لأنها تسيطر من خلال الوسائل الرمزية للروح - لهذا السبب يمكن أن تفسر فقط من خلال قوة التأمل.

من خلال عمل «ألفريد لورنتسر» الذي يتناول تحليل أحداث ديناميك الغريزة على أنه تحليل لغوي بمعنى هرمنوطيقا الأعماق[1]، أصبحنا في وضع يسمح لنا بأن ندرك تماماً الآلية الحاسمة للباتالوجيا اللغوية Sprachpathalogie إضافةً إلى آلية تشكيل بنى الفعل وبنى اللغة الداخلية وآلية تفككها التحليلي. التحليل اللغوي الذي يفسر دوافع غير واعية في الأعراض كما يفسر من المواقع المخربة ومن القطع المجزأة لنص ما، المعنى المكبوت من خلال الرقابة، يتجاوز البعد المتوهم ذاتياً للفعل القصدي. وهو ينطلق من اللغة ما دامت في خدمة التواصل وتتقدم إلى الطبقة الرمزية التي فيها تخدع الذوات نفسها باللغة، وتفضح في الوقت نفسه ذاتها. ولهذا السبب فإن التحليل يتلازم مع علاقات سببية تنشأ في الوقت الذي تستجيب فيه اللغة، ما دامت قد منعت من التواصل العام من خلال القمع بقسر متمم، وتحول الوعي كما الفعل التواصلي إلى قوة طبيعية ثانية. الحدود النهائية هي في العادة تجارب مرضية لمشهد طفولة من جهة، ومن جهة ثانية هي تزييف الواقع الفعلي المؤيد ضمن وسواس التكرار وأساليب في السلوك غير عادية. يتحقق حدث المقاومة الأصلي في موقف صراع طفولي على أنه هروب من شريك متفوق. كما

---

(١) ألفريد لورنتسر - سيرورة الفهم في عملية التحليل النفسي - مخطوطة.

يسحب التفسير اللغوي لدافع الفعل المقاوم من التواصل العام. من خلال ذلك تبقى العلاقة النحوية للغة العمومية دون مس، في حين تُضفى الخصوصية على أجزاء من المضمون المعنوي semantisch. على أن تكون العرض إنما هو تعويض عن رمز له أهمية مختلفة. والرمز المنقسم لا يكون بذلك قد سقط تماماً من العلاقة مع اللغة العامة؛ إذ أصبحت هذه العلاقة النحوية سرية. وهي تستقي قوتها من خلال أنها تشوش منطق الاستخدام اللغوي العام عن طريق تطابقات خاطئة من حيث المعنى. الرمز المكبوت يترابط مع سوية النص العام حسب قواعد قابلة للفهم موضوعياً وناتجة عن الظروف المحسوبة لتاريخ الحياة، ولكن ليس حسب القواعد المشتركة بين الذوات. ولهذا السبب لا يكون إخفاء المعنى العَرَضي واضطراب التفاعل المتماثل معه مفهوماً لا بالنسبة إلى الآخرين ولا بالنسبة إلى الذات نفسها. وهو لا يصبح مفهوماً إلا على مستوى المشاركة بين الذوات التي يجب أن تنجز قبل كل شيء بين الذات كأنا Ich وبين الهو Es، وهذا لن يتحقق إلا عندما يخترق المريض والطبيب تأملياً عقبة التواصل. وهذا ما يصبح سهلاً من خلال موقف التحويل، لأن الفعل غير الواعي يبقى بلا جدوى بالنسبة للطبيب، ذلك أن الصراع المتكرر سوف يرتد على المريض، ويتم تعرفه بمساعدة تفسير المحلل، ويواجه في علاقة ما مع مشاهد التكرار خارج التحليل، وفي النهاية يمكن إرجاعه إلى المشهد الأولي. إعادة التكوين هذه تفك التطابقات الخاطئة للتعبيرات الخاصة باللغة الشائعة عن طريق معاني لغوية خاصة، وتقرب إلى الأذهان العلاقة النحوية المخبأة بين الرمز المنقسم وبين النص العام المشوه من جهة الأعراض. العلاقة النحوية بين الرموز اللغوية وطبقاً لجوهرها تتجلى طبقاً لطريقة تمظهرها كعلاقة سببية بين أحداث تجريبية وبين سمات شخصية

مترسخة[١]. والتأمل الذاتي يتجاوز هذه العلاقة حيث يختفي التشوه اللغوي الخاص مثل الإشباع التعويضي العَرَضي لدوافع الفعل المكبوتة والمتاحة الآن للرقابة الواعية.

يسمح نموذج المستويات الثلاثة للأنا، الهو والأنا الأعلى بعرض نسقي لبنية التشوه اللغوي ولباثالوجيا السلوك. وفي هذا النموذج يتاح تنظيم الأقوال ما بعد الهرمنوطيقا، التي من شأنها أن تجلو الإطار المنهجي في الوقت الذي يتم فيه تجريبياً تطوير التفسيرات الغنية المضمون لسيرورات التكون. وعلينا أن نميز هذه التفسيرات العامة عن الإطار الخاص بما وراء علم النفس. إنها تفسيرات التطور الطفولي المبكر (ونشوء الأساس الدافعي والتأهيل الموازي لوظائف الأنا) وهي تخدم بحل الحكايات التي يجب أن تشكل الأساس في كل حالة منفردة من حالات تاريخ الحياة من حيث أنها ترسيمة تفسير يمكنها إيجاد المشهد الأصلي للصراع المتجاوَز وتجعل آليات التعلم، التي يحسب فرويد حسابها (اختيار الموضوع، المطابقة مع المثال، غرس موضوعات حب معطاة) ديناميك نشوء بنى الأنا مفهومةً على مستوى التفاعل المتوسط رمزياً. وآليات الدفاع تتدخل في هذه السيرورة ما دامت المعايير الاجتماعية، متجسدة في توقعات أشخاص ذوي علاقات اولية، وتواجه الأنا الطفولية بقوة غير محتملة، وتُقسَر على الهروب ضد ذاتها وإلى تموضع ذاتها في الهو. تتحدد سيرورة تكون الطفل من خلال مشكلات يرتبط حلها، فيما إذا كانت عملية التنشئة الاجتماعية اللاحقة تثقل بارتهان الصراعات غير المنجزة وبوظائف الأنا المقيدة، وتُقاد

---

(١) الفصل الذي يجريه «ماكينتر» (الالواعي، ١٩٦٨ ص٨٢ وما بعد) بين الدوافع والسبب يجعل هذه العلاقة غير مفهومة.

بذلك من خلال موقع منطلق متحدد مسبقاً إلى تراكم أشكال الانخداع وتراكم القسر والإخفاقات أو فيما إذا كان يمكن انطلاقة نسبية لهوية الأنا.

تشتمل تفسيرات فرويد العامة على افتراضات حول نماذج تفاعل مختلفة للطفل وأشخاصه المرجعيين الأوائل، وحول صراعات مماثلة وأشكال تجاوز الصراع، وحول بنى الشخصيات المنتجة من هذه الأشكال خلال عملية التنشئة الاجتماعية في زمن المبكرة، تمثل من جانبها قوى محركة بالنسبة إلى تاريخ الحياة اللاحق وتسمح بتكهنات مشروطة. ولأن سيرورات التعلم تتحقق في مسارات الفعل التواصلي، يمكن للنظرية أن تأخذ شكل قصة تعرض سردياً التطور الديناميكي النفسي للطفل كمسار حدث (فعل/ أو سلوك): مع توزيع أدوار نموذجي، وصراعات أساس ظاهرة تتابعياً، نماذج تفاعل متكررة مع أخطار، أزمات، حلول، مع انتصارات وهزائم. ولأن الصراعات من جهتها تدرك ضمن وجهة نظر المقارمة، كما تدرك بُنى الشخصيات طبقاً لما وراء علم النفس حسب علاقة الأنا، الهو والأنا الأعلى فإن ذلك التاريخ يُعرض تخطيطيّاً على أنه سيرورة تكون تسير عبر مراحل التموضع الذاتي ولها هدفها في الوعي الذاتي لتاريخ حياة جرى تملكها تأملياً.

وحده ما وراء علم النفس المشروط يسمح بتعميم نسقي لما يمكن أن يبقى على أنه تاريخي. فهو يقدم جملة من المقولات والافتراضات الأساس تمتد إجمالاً إلى علاقات تشوه اللغة وباثالوجيا السلوك. التفسيرات العامة المطوّرة في هذا الإطار إنما هي نتيجة تجارب سريرية متنوعة ومتكررة: لقد تم استقاؤها حسب الطريقة المرنة للأسبقيات الهرمنوطيقية المؤكدة دائرياً. غير أن هذه التجارب تقع تحت الاستباق العام لترسيمة سيرورات التكون المضطربة. يضاف إلى ذلك أن تفسيراً حالما يتطلب حالة «ما هو عام» سيُسحب من تلك الطريقة الهرمنوطيقية

للتصحيح المتواصل لما قبل التفهم من النص. لقد ترسخ التفسير العام بالتمايز مع الاستباق الهرمنوطيقي لعلماء اللغة، وبالتالي عليه أن يثبت جدارته طبقاً للتكهنات المستنبطة: مثل أية نظرية عامة. عندما يقدم التحليل النفسي صفحة من الحكايات التي يمكن أن تكمّل على متنها سيرورات تكون مقطوعة وصولاً إلى تاريخ كامل. فإن التكهنات المستقاة بمساعدتها تعمل على خدمة إعادة تكوين الماضي: غير أنها تبقى فرضيات وبالتالي يمكن أن تكون مخفقة.

يعين التفسير العام سيرورات التكون كنتيجة منطقية بديلة للحالات النسقية حسب شروط المنطق. يمكن للتغيرات الهامة والخاصة بتاريخ التطور أن تُحلّل بالكامل في ارتباطها بالمنظومة. علاقة تاريخ الحياة القصدية: موضوعياً، التي تصبح متاحة فقط من خلال التأمل الذاتي، لا تكون وظائفية في الفهم العادي. الأحداث الأساسية هي أحداث دراما، فهي لا تظهر ضمن وجهة النظر الأداتية لتنظيم وسائل العقلانية الهادفة أو وجهة نظر السلوك الملائم. العلاقة الوظيفية تُفسّر حسب نموذج خشبة المسرح: فالأحداث الأساسية تظهر كأجزاء من علاقة التفاعلات التي يتحقق من خلالها «معنى» ما. هذا المعنى لا نستطيع أن نماثله مع أهداف تشتق طبقاً لنموذج الحرف، التي تتحقق من خلال الوسائل. والمسألة لا تدور حول مقولة المعنى المأخوذة من دائرة وظائف الفعل الأداتي مثل المحافظة على حالة نسقية ضمن شروط خارجية متبدلة. المسألة تدور حول معنى يبني ذاته على الرغم من أنه لا يقصد ذلك، من خلال الفعل التواصلي ويتجلى تأملياً في تجربة متصلة بتاريخ الحياة. وهكذا ينكشف «المعنى» في مسار الدراما. وفي سيرورة التكون الخاصة نجد أنفسنا وقد أصبحنا بطبيعة الحال الممثلين والنقاد. وفي النهاية يجب أن يكون بإمكان معنى الحدث أن يأتي بالنسبة إلينا نحن المنخرطين في دراما تاريخ الحياة، نقدياً إلى الوعي؛ يجب على الذات أن يكون

بإمكانها سرد تاريخها الخاص وإدراك المعوقات التي وقفت في طريق التأمل الذاتي. ولا يمكن الوصول إلى الوضع النهائي لسيرورة التكون إلا عندما تتذكر الذات تطابقاتها واغتراباتها، تموضعاتها المقسورة والتأملات المكتسبة، من حيث الطرق التي تأسست عليها هذه الذات. وحده تاريخ تطور الطفولة المبكرة المعمم نسقياً والمؤسس بمقتضى ما وراء علم النفس، مع أشكال التطور النموذجية، يضع الطبيب في الوضع الذي يسمح له بأن يركب المعلومات المستقاة بصورة مجزأة ومقطعة الأوصال في محادثة التحليل، ذلك أنه يعيد تكوين ثغرات التذكر، وأن يكون بإمكانه استباق تجربة التأمل فرضياً، حيث يكون المريض غير قادر على خوضها. وهو يتصور اقتراحات تفسير لتاريخ لا يستطيع المريض سرده: بطبيعة الحال لا يمكن التحقق فعلياً من صحة هذه الاقتراحات إلا من خلال أن المريض يتقبلها، ويسرد تاريخه الخاص بمساعدتها. أما حالة التفسير فتثبت جدارتها فقط نتيجة للاستمرار الناجح لسيرورة التكون المقطوعة.

التفسيرات العامة لها وظيفة خاصة بين الذات الباحثة وبين مجال الموضوع المبحوث. ففي الوقت الذي تشتمل فيه النظريات على أقوال حول مجال موضوع ما، تبقى بالنسبة إليه مجرد أقوال خارجية، فأما صدقية التفسيرات العامة فتتعلق بأن الأقوال حول مجال الموضوع يجب أن تُطبق من قبل «الموضوعات» وبالتالي من قبل الأشخاص المعنيين ذاتهم على ذاتهم. المعلومات الخاصة بالعلوم التجريبية العادية لها معنى فقط بالنسبة إلى المشاركين في سيرورة البحث، ومن ثم بالنسبة إلى أولئك الذين يستخدمون هذه المعلومات؛ في كلتا الحالتين تُقاس صدقية المعلومات فقط على مستويات الحسم والإلزام التجريبي. فهي تعرض معارف تمت تجربتها من خلال تطبيق الحقيقة الفعلية على الموضوعات؛ إلا أنها لا تصح بطبيعة الحال إلا من أجل الذوات. أما

الرؤى التحليلية بالمقابل فلا تتمتع بالصدقية إلا بعد أن يكون قد تم قبولها من قبل المحلّل من حيث أنها معارف. لأن الإحكام التجريبي للتفسيرات العامة لا يتعلق بالملاحظة المتحكم بها وبتواصل متبادل بين الباحثين، وإنما فقط بالتأمل الذاتي المحقق وبالتواصل المتبادل بين الباحث وموضوعه».

قد يعترض أحد ما بالقول بأن الصدقية التجريبية للتفسيرات العامة مثلها مثل صدقية النظريات العامة يتم تعينها من قبل تطبيقات متكررة على شروط انطلاقة واقعية، وأن هذه الصدقية ما دامت قد حظيت بالبرهان فإنها أصبحت ملزمة بالنسبة إلى الذوات جميعاً التي تكون المعارف متاحة لها. هذه الصياغة الصحيحة تغطي الفرق النوعي: ويبقى تطبيق المسلمات على الحقيقة الفعلية في حال اختبار النظريات من خلال الملاحظة (وبالتالي في دائرة وظائف الفعل الأداتي) قضية الذات الباحثة؛ في حال اختبار التفسيرات العامة من خلال التأمل الذاتي (وبالتالي في إطار تواصل بين الطبيب والمريض) يتحول الاستخدام إلى تطبيق ذاتي لموضوع البحث المشترك في سيرورة المعرفة. يمكن لسيرورة البحث أن تؤدي فقط عبر تحول في الاستقصاء الذاتي للمريض إلى معلومات تمتلك الصلاحية، والنظريات لا تصدق إلا إذا كانت صالحة بالنسبة إلى الجميع الذين يمكن أن يحتلوا موقع الذات الباحثة. أما التفسيرات العامة فتملك صلاحيتها عندما تصلح بالنسبة إلى الذات الباحثة وبالنسبة إلى الجميع الذين يمكن أن يحتلوا موقعها بالمقدار ذاته الذي يتعرف فيه ذواتهم أولئك الذين جُعلوا موضوعاً لتفسيرات مفردة. لا يمكن للذات أن تستقي معرفة من موضوع ما دون أن تكون هذه المعرفة قد أصبحت معرفة موضوع ويكون الموضوع قد تحرر من خلالها ليصير ذاتاً.

هذا التشكيل ليس بغريب. كل تفسير صائب بما في ذلك ما يخص

علوم الروح إنما هو ممكن فقط في لغة مشتركة بين المفسر وموضوعه، ذلك لأن هذا التفسير ينتج من جديد مشاركة تفاهم مختلفة. ومن هنا يجب أن تمتد صدفيته لتشمل الذات والموضوع. بطبيعة الحال لدى موقع الفكرة بالنسبة إلى التفسيرات العامة لسيرورات التكون نتائج لا نجدها في التفسيرات الخاصة بعلوم الروح. التفسيرات العامة تتقاسم مع النظريات العامة المطلب اللاحق بالسماح بإيضاحات سببية وبتكهنات مشروطة. لكن بخلاف العلوم التجريبية الصارمة لا يتمكن التحليل النفسي من الوفاء بهذا المطلب على أساس فعل واضح منهجي لمجال موضوع من مستوى الأقوال النظرية. ولهذا نتائج بالنسبة إلى بناء لغة التفسير أولاً، ثم بالنسبة إلى شروط الاختبار التجريبي ثانياً وأخيراً بالنسبة إلى منطق الشرح ذاته ثالثاً.

مثل التفسيرات بصورة إجمالية، تبقى التفسيرات العامة أسيرة بعد اللغة المتداولة. فهي من الناحية النسقية قصص تعميمية، لكنها تبقى تاريخية. والعرض التاريخي يستخدم الأقوال السردية. وهي تدعى سردية لأنها تعرض الأحداث من حيث أنها عناصر قصص[1]. نحن نشرح حدثاً ما سردياً عندما ندلل على الكيفية التي تكون فيها الذات متورطة في قصة ما. في كل قصة تظهر أسماء أفراد لأن المسألة تدور بصورة مستديمة حول تغيرات حال ذات ما أو مجموعة من الذوات التي تفهم بعضها البعض على أساس الانتماء المشترك. على أن وحدة القصة تمنح من خلال هوية أفق توقع قابل لأن يكون ملكاً لهذه الذوات. القصة تخبر بالتالي عبر التأثير الذي يغير الحال لأحداث تم اختبارها ذاتياً، وتدخل في عالم الحياة لتأخذ أهمية بالنسبة إلى الذوات الفاعلة. وهذه الذوات بدورها يجب أن يكون بإمكانها فهم ذاتها وفهم عالمها في مثل هذه

(١) دانتو: الفلسفة التحليلية للتاريخ. كامبردج ١٩٦٥ ص١٤٣ وما بعد.

القصص. الأهمية التاريخية للأحداث ترجع تضمنا ودائماً إلى علاقة المعنى لتاريخ حياة متماسك من خلال هوية الأنا أو علاقة معنى تاريخ جمعي متعين من خلال هوية مجموعة. ولذلك يبقى العرض السردي مشدوداً إلى اللغة المتداولة؛ لأن تأملية Reflexivita - t اللغة المتداولة وحدها تمكن من الإبداع بشكل لا محيد عنه عما هو فردي في التعبيرات العامة(١)

كل قصة إنما هي قصة من نوع خاص لأنها تمثل علاقة مفردنة. وكل عرض تاريخي يتضمن مطلب التفرادة المطلقة. ويجب بالمقابل على كل تفسير عام أن يكسر هذا القيد التاريخي على الرغم من أنه لا يغادر مستوى العرض السردي. لديه شكل قصة لأنه ينبغي أن يكون في خدمة الذوات من أجل إعادة تكوين تاريخ الحياة الخاص في صورة سردية؛ لكنه لا يستطيع أن يكون سوى صفحة بالنسبة إلى كثير من مثل هذه القصص لأنه لا ينبغي فقط أن يصح من أجل حالة فردية. إنه تاريخ معمم نسقياً لأنه يعطي الترسيمة من أجل قصص كثيرة بمسارات بديلة قابلة للتكهن بها، على الرغم من أن كل قصة من هذه القصص يجب أن يكون بإمكانها الظهور وهي تطلب العرض البيوغرافي لما قد أصبح فردياً. كيف يمكن أن يكون مثل هذا التعميم ممكناً؟ في أية قصة حتى ولو كانت معممة مسبقاً يوجد ما هو عام مخبأ فيها لأنه من أية قصة يستطيع آخر أن يختار منها ما هو نموذجي. والقصص تفهم قبل كل شيء على أنها أمثلة كلما كانت تشتمل على ما هو نموذجي. ومفهوم النموذج يدلل هنا على كيفية قابلية الترجمة: تكون قصة ما نموذجية في موقف معطى ومن زاوية جمهور محدد إذا كان «الفعل» يمكن حله بسهولة من علاقته بها وبالتالي يمكن نقله إلى آخرين أي إلى علاقات

---

(١) المصدر السابق ص٦

حياة مفردنة. يمكن لنا أن نطبق الحالة «النموذجية» على الحالة الخاصة: ونحن ذاتنا الذين نجري التطبيق ونجرد ما هو قابل للمقارنة مما هو مختلف وأن نضفي العيانية ثانية على النموذج المسحوب ضمن ظروف الحياة المحددة لحالتنا الخاصة.

هكذا يتصرف الطبيب الذي يعيد تكوين تاريخ حياة المريض بمساعدة مادة معطاة، وهكذا يتصرف المريض ذاته، عندما يسرد تاريخ حياته حتى في مراحلها المنسية حتى اللحظة، بمساعدة المخطط المعروض عليه. والاثنان لا يتوجهان بطبيعة الحال طبقاً لمثال محدد، وإنما طبقاً لمخطط محكم. في التفسير العام تفتقد الخصائص الفردية للمثال؛ ومن هنا فإن خطوة التجريد قد تحققت: وما على الطبيب والمريض إلا أن يقوما بالخطوة التالية التي هي التطبيق. والتعميم النسقي ينحصر في ان التجارب الهرمنوطيقية السابقة تم التجريد من قصص نموذجية كثيرة من زاوية حالات فردية كثيرة. التفسير العام لا يشتمل على أسماء أفراد وإنما فقط على أدوار مجهولة؛ فهو لا يشتمل على حالات محسوبة، وإنما على وضعيات متكررة وعلى نماذج فعل؛ وهو لا يشتمل على استخدام لغوي اصطلاحي وإنما على مجموعة كلمات معيارية. وهو لا يعرض حدثاً نمطياً يصف في مفاهيم أنماط المخطط من أجل فعل بمتغيرات مشروطة. بهذه الطريقة يعرض فرويد عقدة أوديب كما يعرض حلولها. بمساعدة مفاهيم بنية مثل الأنا، الهو والأنا الأعلى (التي تم استقاؤها من تجارب الحديث التحليلي)؛ وبمساعدة الأدوار، الأشخاص ونماذج التفاعل (التي تنتج من بنية العائلة)؛ وأخيراً بمساعدة من آليات الفعل والتواصل (مثل اختيار الموضوع المطابقة والاستدخال). لا يشير استخدام اللغة المتداولة التي أضفيت عليها المصطلحات إلى سوية تطور لعلم النفس خاضع للصدفة. جميع المحاولات التي اعطت ما وراء علم النفس شكلاً صارماً ذهبت أدراج الرياح لأن شروط تطبيق التفسيرات العامة يستبعد إضفاء

الشكلانية على اللغة المتداولة. المصطلحات المستخدمة فيها تخدم بالتالي تكوين بنية القصص؛ عن طريق هذه المصطلحات يتم الاتصال فيما بينها وبين لغة المريض المتداولة، عندما يتمم الاثنان الطبيب والمريض مخطط القص التحليلي ليصبح قصة مكتملة. وفي الوقت الذي يضعان فيه أسماء أفراد في أدوار مجهولة ويكملان نماذج تفاعل لمشاهد سابقة، يطوران في هذا المجال لغة جديدة تصل فيها لغة التفسير العام مع لغة المريض إلى التوافق.

هذه الخطوة تكشف التطبيق من حيث أنه ترجمة. وهذا يبقى لمدة طويلة محجوباً إلى أن تواجه اللغة المتداولة للنظرية بمصطلحاتها لغة المريض على الخلفية الاجتماعية المشتركة ذات المنشأ البورجوازي ونظام التعليم الثانوي. ومشكلة الترجمة تمثل مثل ذلك، عندما تكبر مسافة اللغة الاجتماعية وفرويد يريد ذلك وهذا يتجلى لدى مناقشة الإمكانية بأن التحليل النفسي يمكن أن يجد في المستقبل انتشاراً جماهيرياً:

«ومن ثم تسند إلينا المهمة بأن نلائم تقنيتنا مع الشروط الجديدة. لا أشك إطلاقاً بأن صوابية افتراضاتنا السايكولوجية، تفعل فعلها حتى على من هم من غير المتعلمين، ولكن سوف يكون من الواجب علينا أن نبحث عن التعبير الأبسط والأكثر قابلية للفهم من أجل تعلمنا النظري»[1]

ومشاكل التطبيق التي تنتج في مجال نظريات العلوم التجريبية ليست متشابهة إلا في الظاهر فقط. وحتى لدى تطبيق الفرضيات القانونية على شروط المنطلق فإن الأحداث الفردية (هذا الحجر) التي يعبر عنها في قضايا الوجود في علاقة مع التعبيرات الكلية للقضايا النظرية. غير أن هذا التصنيف إنما هو غير إشكالي لأن الأحداث المفردة لا يمكن أن تكون

---

(١) المجلد الثاني عشر ص١٩٣.

ذات اعتبار إلا عندما تتحقق المحمولات العامة (هذا الحجر يصح ككتلة) لذلك يكفي أن تبين فيما إذا كان الحدث المتفرد يماثل التحديد العملياتي الذي يتعين من خلاله التعبير النظري. هذا الاستخدام العملياتي يتحرك بالضرورة في إطار الفعل الأداتي. وهو لا يكفي لذلك من أجل استخدام التعبيرات النظرية للتفسيرات العامة. المادة التي تطبق عليها هذه التفسيرات لا تتكون من أحداث مفردة وإنما من تعبيرات رمزية لتاريخ حياة متشظي؟؟ وبالتالي من أجزاء مكونة لعلاقة مفردنة بطريقة نوعية. في هذه الحالة تتعلق المسالة بتفهم هرمنوطيقي لهذا الذي يقدم المادة، فيما إذا كان عنصر تاريخ حياته يفسُر بشكل كاف أم لا من خلال تعبير نظري تم تقديمه. هذا الاستخدام الهرمنوطيقي يتحرك بالضرورة في إطار تواصل يرتبط باللغة المتداولة. وهو لا ينجز ما ينجزه الاستخدام العملياتي. وفي الوقت الذي يتم فيه الحسم فيما إذا كانت الشروط التجريبية المعطاة يمكن أن تصلح كحالة تطبيق بالنسبة إلى النظرية وحيث تبقى الاشتقاقات النظرية دون أن تمس، في هذا الوقت بجهد الاستخدام الهرمنوطيقي من أجل أن تُكمّل خلفية القص للتفسير العام إلى عرض سردي للتاريخ الفردي: وشروط الاستخدام تحدد تنفيذ التفسير الذي يبقى محرراً على مستوى التفسير العام ذاته. والاشتقاقات النظرية تكون متوسطة من خلال التواصل مع الطبيب، غير أنها تبقى متروكة للمريض كي يقوم بها.

وما يتعلق بالخاصية المنهجية هو أن التفسيرات العامة لا تخضع لمعايير النقض ذاتها مثل النظريات العامة. عندما يزيّف تكهن مشروط ومشتق من فرضية قانونية ومن شروط منطلق ينبغي أن تصبح الفرضية مدحوضة. نستطيع أن نختبر تفسيراً مماثلاً من حيث أننا نشتق تكوناً من واحدة من استنباطات واختبارات مريض ما. وباستطاعتنا أن نعطي لهذا التكون شكل تكهن مشروط. عندما يصح هذا التكهن يكون المريض قد

أصبح في حالة تسمح له بأن يستعيد ذكريات محددة وأن يعكس قطعة محددة منسية من تاريخ حياته إضافة إلى أنه يتجاوز اضطرابات التواصل والسلوك. غير أن طريق التزييف في هذه الحالة ليس هو ذاته كما في النظريات العامة. لأنه عندما يرفض المريض تكوناً ما، لا يمكن عند ذلك أن ينظر إلى التفسير الذي اشتق منه هذا التكون، على أنه منقوض. تعود مسلمات التحليل النفسي بالتالي إلى شروط تعليق التجربة التي انطلاقاً منها يجب على هذه المسلمات أن تثبت صحتها. وتجربة التأمل هي المستوى الوحيد الذي يمكن على أساسه أن تصدق الفرضيات أو أن تتعرض إلى الإخفاق. عندما نخرج خارج المعادلة لا بد من وجود البديل بصورة دائمة: فإما أن يكون التفسير خاطئاً (بمعنى النظرية أو تطبيقها على حالة معطاة) وإما أن المقاومات الباقية المشخصة بشكل صحيح شديدة القوة. المستوى الذي يمكن أن تخفق فيه تكوّنات خاطئة لا تتطابق مع ملاحظة متحكم بها ولا مع تجربة تواصلية. على أن تفسير الحالة يثبت صحته فقط انطلاقاً من المتابعة الناجحة لسيرورة التكون وهذا يعني انطلاقاً من التأمل الذاتي المتحقق وليس كما يقودنا سوء الفهم، انطلاقاً مما يقوله المريض ومن الكيفية التي يتصرف فيها. النجاح والإخفاق ليسا هنا كما في إطار الفعل الأداتي أو في إطار الفعل التواصلي، حيث كل واحد منهما قابل للملاحظة تبعاً لطريقته. واختفاء الأعراض لا يسمح بنهاية ملزمة. يمكن أن يعوض عنها من خلال أعراض أخرى خالية من الملاحظة كما في تجربة التفاعل. والعرض ذاته مرتبط أساسياً بالمعنى الذي يملكه بالنسبة إلى الذات المقاومة. وهو مندمج في علاقة الموضعة الذاتية والتأمل الذاتي، وبمعزل عن ذلك لا يملك قوة تصديق أو تزييف. وفرويد على وعي بهذه الصعوبة المنهجية وهو يعلم بأن «لا» المحلَّل الذي يرفض التكون المقترح، إنما تحتمل معاني متعددة.

«في حالات نادرة تتبدى المسألة كأنها تعبير رفض محق، بخلاف ذلك إذ كثيراً ما تكون تعبير مقاومة استدعيت من خلال مضمون التكون المبلَّغ، كما ان عامل آخر من عوامل الموقف التحليلي المعقد. «لا» المريض لا تدلل على شيء بالنسبة إلى صحة التكون وإن كانت تنقن بشكل جيد هذه الإمكانية. ولأن كل واحد من قبل هذا التكون إنما هو غير كامل، ويتضمن قطعة صغيرة من مسار الأحداث المنسي، نجد أنفسنا أحراراً في أن نفترض بأن المحلل لا ينكر حقيقة ما أبلغ به، وإنما يقيم تناقضه من القسم الذي لم يكشف بعد. وهو حسب القاعدة يعبر عن موافقته عندما يكون قد بلَّغ الحقيقة بكاملها، وهي تكون في الغالب شديدة الاستفاضة. والتغير الأكيد الوحيد لكلمة «لا» إنما هو عدم الاكتمال؛ التكون لم يُقَل له بالتأكيد كل شيء. وما ينتج عن ذلك هو أن المرء لا يمكن له أن يستقي إلا قليلاً من نقاط الارتكاز من التعبيرات المباشرة للمريض طبقاً لاختبار التكون، فيما إذا كان المرء قد حزر بشكل صحيح أم بشكل خاطئ. وما هو أكثر أهمية هو أن الأنواع غير المباشرة هي التي تمنح الصدقية»[1].

فرويد يفكر في التداعيات الميانية المؤكدة للحالم الذي يعيد تقديم قطع منسية من النص أو ينتج أحلاماً جديدة. من جهة ثانية يطرح الشك نفسه فيما إذا لم تكن الأحلام قابلة للتأثر من خلال إيحاءات الطبيب المعالج:

«عندما يأتي الحلم بمواقف يمكن تفسيرها انطلاقاً من مشاهد من ماضي الحالم يصبح السؤال ذا أهمية خاصة عما إذا كان التأثير الطبي مشاركاً في مضامين الحلم. على أن السؤال يصبح أكثر إلحاحاً لدى ما يسمى بالأحلام المؤكدة التي تصل متأخرة إلى التحليل. لدى بعض

(١) المجلد السادس عشر ص٤٩.

المرضى لا يمكن للمرء أن يعثر على أحلام أخرى. فهم لا يعيدون إنتاج تجاربهم المنسية من مرحلة طفولتهم إلا بعد أن يكون المرء قد كوّن التجارب ذاتها من الأعراض، الخواطر، والتلميحات وأبلغها إليهم. وهذا ما يعطي الأحلام المصدّقة التي يمكن أن يقول الشك ضدها بأنها لا نملك قوة برهان كافية لأن تخيلها تم نتيجة لتحريض الطبيب بدلاً من أن تظهر إلى النور من صميم لا وعي الحالم. لا يستطيع المرء أن يتهرب من تحليل هذا الموقف المتعدد المعاني، لأنه عندما لا يفسر المرء في حالة هؤلاء المرضى، يكوّن أو يخبر، فلن يجد الطريق إلى ما هو مكبوت لديهم»[1].

فرويد على قناعة بأن إيحاء الطبيب يجد حدوده من حيث أنه لا يمكن أن تتأثر به آلية تكون الحلم ذاته. على أن الموقف التحليلي لا يعطي فقط لكلمة «لا» التي ينطق بها المريض أهمية خاصة وإنما أيضاً لكلمة «نعم». وأيضاً الموافقة لا يستطيع الطبيب أن يقبلها مجاناً. بعض المنتقدين يتهمون المحلل بأنه ينتج تفسيراً آخراً مغايراً للتفسير الملزم لتاريخ الحياة حتى الآن عن طريق إقحام المريض بمصطلحات جديدة[2] فرويد يقول مقابل ذلك بأن موافقة المريض ليس لها أهمية مختلفة بالنسبة إلى اختبار التكون تماماً مثل اعتراضه:

«إنه لمن الصحيح أننا لا نأخذ «لا» المريض على أنها ذات قيمة كاملة، وبصورة أقل أيضاً نمنح الصلاحية لكلمة «نعم». ليس من المنطقي أن نُتهم أننا نعيد تفسير تعبيراته في الحالات جميعاً ونضعها في مجال الموافقة. الأمور لا تسير هكذا حقيقة ببساطة، ونحن لا نتخذ قراراتنا بهذه السهولة. كلمة «نعم» المباشرة التي ينطق بها المريض إنما هي متعددة المعاني. ويمكن أن تشير حقيقة إلى أنه يعترف بالتكون

---

(١) المجلد الثالث عشر ص٣٠٧.
(٢) ماكينتر «اللاواعي» ص١٢٢.

المقدم إليه على أنه صحيح، وقد يكون لا معنى له أو أننا يمكن أن ندعوه بشكل من أشكال النفاق، في الوقت الذي يكون مربحاً لمقاومته إخفاء الحقيقة غير المكتشفة من خلال مثل هذه الموافقة. وليس لهذه «النعم» أهمية إلا إذا اتبعتها موافقات مباشرة، أي عندما ينتج المريض ذكريات جديدة مرتبطة مباشرة بهذه النعم التي نطق بها، وسيكون من شأن هذه الذكريات أن تكمل التكون وتوسع من مداه. وفي هذه الحالة وحدها نعترف بهذه النعم، ونرى فيها إنجازاً تاماً للنقطة المعينة»[1].

وحتى الموافقة غير المباشرة من خلال التداعي لها قيمة نسبية إذا ما نظر إليها من حيث أنها معزولة عن غيرها. فرويد يصر بحق على أن مسار التحليل وحده هو الذي يستطيع أن يقرر قابلية استخدام أو عدم قابلية استخدام التكون؛ سياق سيرورة التكون وحده يملك بالكامل قدرة تأييدية أو تزييفية[2].

يمكن لاختبار الفرضيات وحده أن يتبع القواعد في حالة التفسيرات العامة، تلك القواعد التي تناسب الموقف الاختباري: وهي وحدها التي تضمن الموضوعية الصارمة. ومن يطالب بالمقابل بأن التفسيرات العامة تُعالَج مثل تفسير النصوص اللغوية أو مثل النظريات العامة وتخضع إلى المعيار القادم من الخارج، سواء أكان من خارج اللعب اللغوي الوظائفي أو من خارج الملاحظة المراقبة، فإنه يضع نفسه خارج بعد التأمل الذاتي الذي فيه وحده يمكن أن يكون معنى ما لأقوال التحليل النفسي.

أما الخاصية الأخيرة لمنطق التفسيرات العامة فتنتج من ارتباط الفهم الهرمنوطيقي مع الشرح السببي: فالفهم ذاته يستقي قوة توضيحية.

---

(١) المجلد السادس عشر ص٤٩.

(٢) باختصار نحن نسلك حسب نموذج المرشد المعروف أو نموذج خادم المنزل الذي لديه الجواب ذاته على كل الأسئلة والاعتراضات: «نتيجة للمعطيات سوف يصبح كل شيء واضحاً».

والحالة التي يمكن أن نأخذ فيها التكوينات شكل فرضيات شارحة من زاوية الأعراض، نشير إلى الغرابة مع أسلوب العمل السببي التحليلي. أما الحالة التي يكون فيها التكوين ذاته تفسيراً، وسوية الاختبار تكون فعل التذكر وموافقة المريض، فإنها تشير في الوقت ذاته إلى الاختلاف مع أسلوب العمل السببي التحليلي وإلى قرابة مستمرة وأكيدة مع أسلوب العمل الهرمنوطيقي الشارح. فرويد يتبنى هذا السؤال في توجه طبي في الوقت الذي يتساءل فيه عما إذا كان من الممكن أن يدعى التحليل النفسي جدياً بالمعالجة السببية. أما أجابته نعاني من الانقسام، إذاً السؤال يبدو بالنسبة إليه خاطئاً من أساسه:

«إلى المدى الذي لا تضع فيه المعالجة التحليلية إزالة الأعراض مهمة تالية لها، فإنها تتصرف كأنها معالجة سببية. من زاوية أخرى نستطيع أن نقول بأنها ليست كذلك. لقد تتبعنا بالتالي التسلسل السببي طويلاً عبر الكبت إلى مواطن الغريزة، شدتها النسبية في التكون وفي انحرافات مسار تطورها. ونفترض جدلاً أن شيئاً ما ممكن لنا على الطريقة الكيماوية لكي يتدخل في غمرة هذه الحركة، ونرفع من كمية الليبدو المتوفرة لدينا ونقلل منها، أو نقوي دافعاً على حساب دافع آخر، وهكذا إن صح الأمر ستكون تلك معالجة سببية بالمعنى الخاص، لذلك فإن على تحليلنا أن يحققها في أعمال الكشف التمهيدية التي لا غنى عنها. عن التأثير في أحداث الليبدو لا يمكننا الحديث في هذا الوقت كما تعلمون، ونحن نهاجم في معالجتنا النفسية في موقع آخر في هذه العلاقة، ليس مباشرة جذور الظاهرات البادية لنا، وإنما نصل إلى ما هو أبعد من الأعراض إلى موقع أصبح بالنسبة إلينا متاحاً من خلال علاقات شديدة الغرابة»[1].

---

(١) المجلد الحادي عشر ص٤٥٢.

تدلل مقارنة التحليل النفسي بالتحليل الكيماوي الحيوي على أن فرضيات التحليل النفسي لا تشمل العلاقات السببية للأحداث التجريبية البادية للعيان، وإلا سيجري إصلاح المعلومات العلمية بالنسبة إلينا هنا كما هناك لتغير موقع معطى عن طريق المضاربة. التحليل النفسي لا يعترف لنا بقوة تحكم تقني في النفس المرضية التي يمكن أن تكون قابلة للمقارنة مع قوة التحكم الكيميائي الحيوي على العضوية المريضة. ومع ذلك فهو يحقق أكثر من مجرد معالجة أعراض لأنه حتى عندما لا يتناول علاقات سببية على مستوى الأحداث الفيزيائية يدرك جيداً العلاقات السببية في موقع ٥أصبح متاحاً من خلال علاقات شديدة الغرابة٥. إنه بالتالي ذلك الموقع الذي تشكل فيه اللغة والسلوك مرضاً من خلال سببية رموز منقسمة ودوافع مكبوتة. مع هيجل نستطيع أن ندعو هذا الموقع سببية القدر بخلاف سببية الطبيعة، لأن العلاقة السببية بين المشهد الأصلي، المقاومة والعرض ليست مترسخة كقانونية الطبيعة في لا متغير الطبيعة وإنما فقط بنماء طبيعي في لا متغير تاريخ الحياة الممثل من خلال الوسواس التكراري، ولكن قابل للتفكك من خلال قوة التأمل.

الفرضيات التي نستنبطها من التفسيرات العامة لا تعود مثل تلك التي تخص النظريات العامة إلى الطبيعة وإنما إلى الحيز الذي أصبح من خلال التموضع الذاتي طبيعة ثانية: أي إلى ما هو "غير واعي" هذا المصطلح ينبغي أن يشير إلى طبقة كل القسريات المحركة والمستقلة مقابل سياقها التي تنطلق من مراكز الحاجة غير المسموح بها اجتماعياً والتي يمكن البرهان عنها في العلاقة السببية بين واقع الإخفاق الأصلي من جهة وبين أساليب الحديث وأساليب السلوك من جهة ثانية. نقل دافعية الفعل السببية لهذا الأصل إنما هو مقياس اضطراب وانحراف سيرورة التكوّن. في الوقت الذي تترك الطبيعة تعمل من أجلنا في التحكم التقني في الطبيعة على أساس معرفتنا الخاصة بالعلاقات السببية

يصادف الإدراك التحليلي سببية اللاوعي: المعالجة لا تقوم مثل المعالجة السببية للطب الجسدي بالمعنى الضيق على استخدام العلاقات السببية المعروفة، التي تم كشفها وهي مدينة في فاعليتها إلى تجاوز العلاقات السببية ذاتها. وعلى أية حال فإن ما وراء علم النفس يشتمل على مسلمات حول آلية المقاومة، انقسام الرموز، كبت الدوافع، وحول أسلوب العمل المتمم للتأمل الذاتي، إذن فرضيات تشرح نشوء وتجاوز سببية القدر. ولهذا فإن الفرضيات الأساس لما وراء علم النفس حول بنية اللغة والفعل ستكون في هذه الحال نظير الفرضيات القانونية للنظريات العامة؛ ولقد طوّرت على المستوى ما وراء النظري، وليس لهذا السبب صفة الفرضيات القانونية العادية.

من شأن مفهوم سببية الوعي أن يجعل التأثير العلاجي «للتحليل» قابلاً للفهم؛ كلمة لم يجتمع فيها مصادفةً النقد كمعرفة والنقد كتغيير. ونتائج النقد العملية المباشرة لا تستهدف تحليلاً سببياً إلا من خلال أن العلاقة التجريبية التي يتناولها، إنما هي في الوقت ذاته علاقة قصدية يمكن أن تؤسس وتفهم على أساس قواعد نحوية. يمكن لنا أن ندرك تكوناً ما يعرضه الطبيب على المريض على أنه قبل كل شيء فرضية شرح مستنبطة من تفسير عام ومن شروط إضافية؛ لأن العلاقة السببية المفترضة توجد بين موقف الصراع في الماضي وبين الاستجابات المكررة قسرياً في الحاضر (الأعراض). من حيث المضمون تعود الفرضية إلى العلاقة التي تتحدد من خلال الصراع، مقاومة الرغبة المسببة للصراع، انقسام رمز الرغبة، الإشباع، تعويض الرغبة الخاضعة للرقابة، تكون العرض والمقاومة الثانوية. العلاقة السببية تصاغ فرضياً كعلاقة معنى قابلة للفهم هرمنوطيقياً. هذه الصياغة تحقق في الوقت ذاته شروط فرضية سببية وشروط تفسير (من زاوية نص مشوه من خلال الأعراض). وفهم هرمنوطيقا الأعماق يأخذ وظيفة الشرح. وهو يثبت

جدارنه كقوة شرح في التأمل الذاتي الذي يتجاوز موضعة مفهومة ومشروحة في الوقت ذاته' وهذا هو الإنجاز النقدي الذي جاء به هيجل تحت عنوان الإدراك.

يختلف الفهم التفسيري طبقاً للشكل المنطقي عن الشرح المُصاغ حسب العلوم التجريبية الصارمة في نقطة حاسمة. الاثنان يستندان إلى الأقوال السببية التي تستقى من قضايا كلية بمساعدة شروط إضافية ومن تفسيرات مستنبطة (متغيرات مشروطة) أو من فرضيات قانونية. الآن يبقى مضمون قضايا نظرية لا يمس من قبل تطبيق عملياتي على الواقع الفعلي؛ في هذه الحال نستطيع أن نقيم الشروح على قوانين خالية من السياق. في حال التطبيق الهرمنوطيقي تترجم القضايا النظرية إلى العرض السردي لتاريخ فردي لدرجة أن القول السببي لا يمكن أن يتحقق دونما هذا السياق. لا تستطيع التفسيرات العامة أن تؤكد تجريد تطلبها بالصدقية الكلية لأن استنباطها يتعين إضافة من خلال السياق. تختلف الشروح السردية بشكل صارم عن الشروح الاستنتاجية من خلال أن الأحداث أو الحالات التي من أجلها تؤكد الشروح السردية علاقة سببية، تختبر لدى التطبيق تعيناً متواصلاً. لهذا السبب لا تسمح التفسيرات العامة بشروح خالية من السياق[1].

(١) إضافة إلى ذلك: دانتو ـ الفلسفة التحليلية للتاريخ ـ المجلد العاشر والحادي عشر ص٢٠١.

١٢ ـ التحليل النفسي ونظرية المجتمع
اختزال تيتشه لمصالح المعرفة

لقد فهم فرويد علم الاجتماع بكونه علم نفس تطبيقي[1]. وفي أعماله المتعلقة بنظرية الثقافة اقتربت محاولاته مما يقوم به عالم اجتماع. إنها أسئلة التحليل النفسي التي دفعت به إلى مجال نظرية المجتمع.

يستخدم المُحلِّل المفهوم السابق للطبيعية والانحراف عندما يفهم اضطرابات التواصل واضطرابات السلوك وكذلك اضطرابات الأعضاء على أنها «أعراض». إلا أن هذا المفهوم يتعين في الحقيقة ثقافياً، ولا يمكن أن يتحدد بالإشارة إلى حالة ثابتة.

«لقد تعرفنا بأن فصل المعيار النفسي الطبيعي عن الحالة غير الطبيعية إنما هو علمياً غير قابل للتحقق، حيث أن هذا الفصل ليس له إلا قيمة اصطلاحية على الرغم من أهميته العملية»[2].

ولكن عندما يجب أن يصح في كل مرة شيء ما على أنه سيرورة تكون طبيعية أو منحرفة متعينة فقط حسب مقياس الإطار المؤسساتي لمجتمع ما، عند ذلك يمكن لهذا المجتمع عموماً، ومقارنة مع ثقافات أخرى، أن يكون من حيث الإمكان في حالة مرضية، على الرغم من أنه يضع وحده مقياس الطبيعية بالنسبة إلى الحالة المفردة الملحقة به:

---

(١) المجلد الخامس عشر ص١٩٤.

(٢) المجلد السابع عشر ص١٢٥.

«في حالة العصاب المفرد نستفيد كدليل أول من التضاد الذي يتميز فيه المريض عن محيطه المفترض على أنه «طبيعي». مثل هذه الخلفية تسقط لدى الكتلة البشرية المصابة بشيء مماثل، وبالتالي يجب أن تستحضر من مكان ما»[1].

وما يدعوه فرويد في تشخيصه بالعصاب الجمعي يتطلب استقصاء يتجاوز معايير إطار مؤسساتي معطى، ويضع نصب عينيه تاريخ التطور الثقافي للنوع البشري وبالتالي سيرورة الثقافة. واضافة إلى ذلك ينبغي الاهتمام بمنظور تاريخ التطور من خلال تفكير مستفيض ينطلق فعلاً من التحليل النفسي ذاته.

الحقيقة المركزية لمقاومة انفعالات الغريزة غير المرغوب فيها تدلل على صراع أساسي بين وظائف المحافظة على الذات التي يجب أن تُضمن تحت قسر الطبيعة الخارجية من خلال الجهد الجماعي للأفراد والمندمجين اجتماعياً من جهة، وبين القوة العارمة للطبيعة الداخلية، الحاجات الليبدوية والعدوانية من جهة ثانية. أكثر من ذلك تشهد مؤسسة الأنا الأعلى التي تبنى على التطابقات المهملة مع توقعات الأشخاص المرجعيين الأوائل، بأن الأنا التي تتحكم بها رغباتها لا تُواجه مباشرة مع واقع الطبيعة الخارجية؛ الواقع الذي تصطدم به الأنا، والذي تظهر فيه انفعالات الغريزة الحافلة بالصراع ذاتها كمصدر للأخطار، إنما هو نظام حفظ الذات، وهو المجتمع الذي تُمثل متطلباته المؤسساتية مقابل الناشئة من خلال الوالدين. السلطة الخارجية التي يطول مداها في النفس الداخلية من خلال الأنا الأعلى يمكن تعليلها اقتصادياً:

«إن دافع المجتمع الإنساني إنما هو في النتيجة النهائية دافع اقتصادي؛ ولأن هذا المجتمع لا يملك ما يكفي من وسائل العيش لكي

---

(١) المجلد الرابع عشر ص٥٠٥.

يحفظ أعضاءه دونما عملهم، كان عليه أن يحدد عدد أعضائه، وأن يوجه طاقاته من الفاعلية الجنسية إلى العمل. إنها ضرورة الحياة الأبدية، الأولية والمستمرة حتى العصر الحاضر»[1].

عندما يتحدد الصراع الأساسي من خلال شروط العمل المادي، ومن خلال الضعف الاقتصادي وبالتالي ندرة المواد، عند ذلك يكون الحرمان الذي سببه هذا النقص بمثابة كمية متغيرة تاريخياً. عندها يتعلق ضغط الواقع وما يساويه من القمع الاجتماعي بدرجة التحكم التقني بقوى الطبيعة وكذلك بقدر متساو بتنظيم استغلال هذه القوى وبتوزيع المواد المنتجة. كلما اتسع مدى قوة التحكم التقني، وكلما أصبح الضغط الاجتماعي أخف وطأة، كلما ضعفت رقابة الغريزة المقسورة من قبل نسق المحافظة على الذات، وبالتالي كلما اشتدت منظمة الأنا ومعها المقدرة على التغلب عقلانياً على الحرمان. ولذلك فإنه من المنطقي أن نُقارن سيرورة التاريخ العالمي للجمعنة مع عملية التنشئة الاجتماعية للفرد. مادام الضغط الاجتماعي مهيمناً، ومازالت منظمة الأنا ضعيفة، فأن التنازل عن الغريزة لا يمكن أن يستحضر إلى حيز الواقع إلا من خلال قوى انفعالية: لذلك يجد النوع بالنسبة إلى مشكلة المقاومة حلولاً جماعية من شأنها أن تشبه الحلول العصابية على المستوى الفردي. الأوضاع ذاتها التي تدفع الفرد إلى العصاب تحرك المجتمع لإقامة المؤسسات. وما يميز المؤسسات هو نفسه الذي يصنع في الوقت ذاته تشابهها مع الأشكال الباثالوجية. ومثل القسر الوسواسي من الداخل، فإن القسر المؤسساتي من الخارج يؤدي إلى إعادة إنتاج سلوك نمطي ممنوع من النقد ومتصلب نسبياً:

«لقد قدمت معرفة الأمراض العصابية للأفراد خدمات جلّى بالنسبة

---

(١) المجلد الحادي عشر ص ٣٢٢ ـ ٣٦٨.

إلى فهم المؤسسات الاجتماعية الكبرى. لأن عصاب بنفسه ينكشف كمحاولات حل فردي لمشكلات التعويض عن الرغبة، والتي ينبغي أن تحل اجتماعياً من خلال المؤسسات»[1].

من ذلك تنتج وجهة النظر الخاصة بتفسير الموروث الثقافي. ففيه تترسب المضامين الإسقاطية لتخيلات الرغبة، التي تظهر إلى العلن المقاصد المقاوَمة التي، يمكن أن تدرك كتصعيدات تمثل اشباعات احتمالية كما تحقق تعويضاً مسموحاً به عموماً من أجل تنازل ثقافي ضروري.

«كل التاريخ الثقافي يشير فقط إلى الطرق التي يشقها الإنسان من أجل لجم رغباته غير المشبعة، وذلك ضمن الشروط المتبدلة والمتغيرة ومن خلال التقدم التقني للمنح والحرمان من جانب الواقع»[2].

هذا هو المفتاح الذي يقدمه التحليل النفسي من أجل نظرية مجتمع تلتقي من جهة مع إعادة التركيب الماركسي لتاريخ النوع بطريقة مفاجئة، ومن زاوية أخرى تظهر بطبيعة الحال وجهات نظر جديدة. وكما يفهم ماركس المجتمع فإن فرويد يدرك «الثقافة» على أنها ذلك الشيء الذي يرتفع من خلاله النوع الإنساني فوق شروط الوجود الحيواني. إنها منظومة المحافظة على الذات التي تحقق وظيفتين اثنتين: التأكيد ضد الطبيعة، وتنظيم علاقات الناس فيما بينهم[3]. ومثل ماركس يميز فرويد، ولو كان ذلك تحت اسم آخر، قوى الإنتاج التي تشير إلى وضع التحكم التقني بسيرورات الطبيعة عن علاقات الإنتاج:

«الثقافة البشرية وأعني بذلك كل ما ارتفعت به الحياة البشرية فوق شروطها الحيوانية، وكل ما تميزت به عن حياة الحيوانات علماً أنني

---

(١) المجلد الثامن ص٤١٦.

(٢) المجلد الثامن ص٤١٥.

(٣) المجلد الرابع عشر ص٤٤٨ وما بعد.

أرفض أن أفصل بين الثقافة والمدنية هذه الثقافة تظهر للمراقب معرفةً جانبين اثنين. فهي تشتمل من جهة على كل المعرفة والمقدرة اللتين اكتسبهما الإنسان من أجل أن يسيطر على قوى الطبيعة ويستغل موادها لشباع الحاجات البشرية، كما تشتمل من جهة ثانية على كل المؤسسات الضرورية من أجل تنظيم علاقات الناس ببعضهم البعض، وبصورة خاصة من أجل تنظيم توزيع المواد التي تم الحصول عليها. الاتجاهان الاثنان للثقافة ليسا مستقلين عن بعضهما البعض؛ أولاً لأن علاقات الناس المتبادلة فيما بينهم تتأثر عميقاً من خلال مدى إشباع الغريزة الذي تتيحه المواد الموجودة تحت التصرف، ثانياً لأن الإنسان ذاته يتحول إلى آخر عندما تتحول العلاقة إلى بضاعة، إلى الحد الذي يستخدم فيه هذا الآخر قوة العمل لديه أو يأخذه كموضوع جنسي، وثالثاً لأن كل فرد إنما هو احتمالاً عدو للثقافة التي ينبغي أن تكوّن اهتماماً إنسانياً عاماً»[1]

التحول الأخير الذي يرى أن كل فرد إنما هو احتمالياً عدو للثقافة، يدلل على الاختلاف ما بين فرويد وماركس. ماركس يدرك الإطار المؤسساتي من حيث أنه تنظيم للمصالح موضوع مباشرة في نسق العمل الاجتماعي تبعاً لعلاقة التعويضات الاجتماعية والأعباء المفروضة. وقوة المؤسسات تشير لهذا السبب بأن هذه المؤسسات تمثل على الدوام توزيعاً مشوهاً للتعويضات والأعباء، مؤسساً على القوة ومرتبطاً بالنوعية الطبقية. فرويد بالمقابل يدرك الإطار المؤسساتي بالعلاقة مع قمع انفعالات الغريزة، الذي يجب أن يُفرض في نسق المحافظة على الذات ومستقلاً عن أي توزيع للبضائع والمعاناة (مادام اقتصاد الندرة يطبع على كل استمتاع ذو خاصية قمعية؟؟؟؟؟سمة التعويض):

«والغريب أن الناس على قلة إمكانية وجودهم في العزلة هم بالتأكيد

---

(١) السجلد الرابع عشر ص٣٢٦.

ضحايا ما تحملهم إياه الثقافة لجعل الحياة المشتركة ممكنة، وهذا ما يشعرون به من ضاغط شديد عليهم. الثقافة يجب أن يُدافَع عنها ضد الفرد، منشآتها، مؤسساتها ووصاياها تضع نفسها في خدمة هذه المهمة، وهي لا تهدف فقط إلى إنجاز وتوزيع مواد معينة بذاتها وإنما إلى المحافظة على هذه الأشياء، وعليها أن تحمي من الانفعالات العدائية للناس، وفي كل ما يخدم في الانتصار على الطبيعة وإنتاج المواد الضرورية. من السهل جداً تدمير الإبداعات الإنسانية، والعلم والتقنية التي بنتها. كما أن هذه الإبداعات يمكن أن تستخدم من أجل تدميرها»[1].

فرويد يضع المؤسسات في علاقة اخرى كما في مجال الفعل الأداتي. ليس العمل هو الذي يحتاج إلى التنظيم، وإنما القسر على العمل المقسم اجتماعياً:

«من المعروف بأن كل ثقافة إنما تقوم على قسر العمل وعلى التنازل عن الغريزة، ولذلك فإنها تستدعي لا محيد عن ذلك معارضة لدى المعنيين بهذه المطالب، وقد أصبح واضحاً بأن المواد الضرورية ذاتها، ووسائل الحصول عليها والتنظيمات لتوزيعها لا يمكن أن تكون المسألة الجوهرية ولا الوحيدة في مجال الثقافة. ذلك لأنها مهددة من خلال الرفض ونزعة التدمير لدى المشتركين في الثقافة. إلى جانب المواد الضرورية تدخل الوسائل التي تخدم من أجل الدفاع عن الثقافة، وسائل القمع وأشياء أخرى ينبغي أن تنجح في مصالحة الناس مع الثقافة وفي التعويض عن تضحياتهم، وفي النهاية يمكن لها أن توصف من حيث أنها الملكية الروحية للثقافة»[2]

---

(١) المجلد الرابع عشر ص٣٢٧.

(٢) المجلد الرابع عشر ص٣٣١.

الإطار المؤسساتي لنسق العمل الاجتماعي يوجد في خدمة تنظيم العمل إلى المدى الذي تدور فيه المسألة حول التعاون وتقسيم العمل، وحول توزيع المواد، وبالتالي حول تثبيت الفعل العقلاني الهادف في علاقة تفاعل. من شأن شبكة الفعل التواصلي أن تخدم الحاجات الوظيفية لنسق العمل الاجتماعي، غير أن هذا العمل يجب أن يدعم في الوقت ذاته مؤسساتياً، لأن الحاجات المفسّرة لا تجد كلها إشباعاً تحت ضغط الواقع، ولأن دوافع الفعل العارمة اجتماعياً لا يمكن أن تقاوَم كلها بالوعي، وإنما فقط بمساعدة القوى الانفعالية. والإطار المؤسساتي يتألف لذلك من معايير ملزمة لا تسمح فقط بحاجات مفسرة لغوياً، وإنما أيضاً توجهها، تحولها وتقمعها.

تقوم هيمنة المعايير الاجتماعية على المقاومة التي تلزم من جانبها اشباعات بديلة وتنتج أعراضاً، ما دامت مدينة إلى آلية غير واعية وليس إلى رقابة واعية. وهي تستقي مؤسساتياً السمة المترسخة والمهمة من خلال العصاب الجمعي القسر المخفي والذي يعوض القسر المعلن للعقوبات العامة. في الوقت ذاته يمكن أن يحول معالجة جزء من الإشباعات البديلة إلى شرعيات من أجل معايير صالحة. وتخيلات الرغبة الجماعية التي تعوض عن حرمانات الثقافة تبنى كتفسيرات للعالم وتستخدم كهيمنة عقلانية، ذلك لأنها ليست خاصة، وإنما تقود على مستوى التواصل العالم ذاته إلى وجود منقسم ومحروم من النقد. وهذا ما يسميه فرويد «الملكية النفسية للثقافة»: صور العالم الدينية، الطقوس: المثل ومنظومات القيم، إبداع الأساليب والمنتجات الفنية، عالم التكوينات الإسقاطية، وعالم الظاهر الموضوعي، باختصار: عالم «الأوهام».

إلا أن فرويد لم يكن قليل الحذر كي يختزل البناء الفوقي الثقافي في ظواهر مرضية. الوهم الذي اتخذ هيئة موضوعية على مستوى الموروث

الثقافي، كما هو الحال في الديانة اليهودية المسيحية ليس فكرة ذهانية . Wahnidee

«بالنسبة إلى الوهم يبقى من خصائصه انه مشتق من الرغبات البشرية، وهو يقترب من هذه الزاوية من الفكرة الذهانية النفسية، وهو يتميز عنه بصرف النظر عن البناء المعقد للفكرة الذهانية. فيما يخص الفكرة الذهانية نذكر كشيء جوهري التناقض مع الحقيقة الواقعية، ليس بالضرورة أن يكون الوهم خاطئاً، أي غير قابل للتحقيق أو متناقض مع الواقع»[١]

يُعد الإطار المؤسساتي للمجتمع واقعاً راسخاً بالنسبة إلى الفرد. والرغبات التي لا يمكن احتمالها في الواقع، إنما هي غير قابلة للتحقيق وتحتفظ لهذا السبب بسمة تخيلات الرغبة التي تتحول من خلال المقاومة إلى أعراض، أو تُدفع على طريق الإشباع البديل. أما بالنسبة إلى النوع بكامله فإن حدود الواقع قابلة للزحزحة بشكل كبير. ودرجة القمع الضروري اجتماعياً تُقاس تبعاً للمدى المتغير لعالم التحكم التقني بسيرورات الطبيعة. وهكذا يمكن للإطار المؤسساتي الذي ينظم توزيع الأعباء والتعويضات، ويثبت نظام السيطرة المضافة للحرمان الثقافي، أن يصبح مع التقدم التقني أقل تماسكاً، وأن يحول بصورة متنامية إلى واقع أجزاء من الموروث الثقافي الذي له بداية مضمون إسقاطي وأن يحول تحديداً اشباعات احتمالية إلى اشباعات معترف بها مؤسساتياً. «الأوهام» ليست مجرد وعي خاطئ. مثلما عند ماركس الذي دعاها بالإيديولوجيا، لإن هذه الأوهام تحتوي على يوتوبيا. يمكن لهذا المضمون اليوتوبي، عندما يفتح التقدم التقني الإمكانية الموضوعية لتخفيف القمع الضروري اجتماعياً ضمن المدى المطلوب مؤسساتياً، أن يُحَل من خلطه مع ما هو ذهاني، وأيديولوجي، للوصول إلى شرعية

(١) المجلد الرابع عشر ص٣٥٣.

سيطرة أجزاء في الثقافة لا تستطيع القيام بوظائفها، وإلى نقد تشكيلات الهيمنة التي بدت عقيمة تاريخياً.

في هذه العلاقة يجد الصراع الطبقي موقعاً له، ما دامت منظومة الهيمنة التي تضمن أشكال القمع العامة والمفروضة بصورة متساوية على أعضاء المجتمع جميعاً، تدار من قبل طبقة اجتماعية، فإن هذه الأشكال ترتبط أيضاً بنوعية طبقية مع الحرمانات والإخفاقات العامة. وعلى الموروثات الشرعية للسلطة ان تعوض جماهير الناس عن هذه الإخفاقات النوعية التي تتجاوز الحرمانات العامة. لذلك تكون الجماهير المقموعة منذ البداية متحررة من ارتباطها بالشرعيات التي أصبحت متشظية، وان تقف موقفاً نقدياً في المضامين اليوتوبية وضد الثقافة السائدة:

«لدى التحديدات التي تعود فقط إلى طبقات معينة من المجتمع، يعثر المرء على علاقات فظة لا يمكن تجاهلها بأي حال. إنه لمن المنتظر أن تنظر الطبقات التي فُرض عليها التخلف بعين الحسد إلى الطبقات المتميزة على أفضليتها، وسوف تعمل كل ما في وسعها من أجل أن تتحرر من هذا الحرمان الزائد. وحيث لا يكون ذلك ممكناً، يترسخ قدر متواصل من السخط داخل الثقافة يمكن أن يؤدي إلى أشكال خطيرة من التمرد. ولكن عندما لا تكون ثقافة ما قد حققت إرضاء عدد من المشتركين فيها يجعل قمع نسبة أخرى، ربما الأكثرية، شرطاً لها، وهذا هو حال الثقافات الحالية كلها، عند ذلك يمكننا ان ندرك بأن هؤلاء المقموعين سوف يطورون عدائية عميقة ضد هذه الثقافة التي تتحقق من خلال جهودهم، وإن كانوا لا يحصلون من منتجاتها إلا على النزر اليسير... وغني عن القول، أن ثقافة تترك عدداً كبيراً من المشتركين فيها في حالة سخط، سوف تدفع إلى التمرد. مثل هذه الثقافة لن يكون لها مستقبل كي تؤمن استمراريتها، كما أنها لا تستحق ذلك»[1].

---

(١) المجلد الرابع عشر ص٣٣٣.

لقد أطلق ماركس فكرة التكون الذاتي للنوع الإنساني الخاص بتاريخ الطبيعة في بعدين اثنين: كسيرورة إنتاج الذات، التي تُدفَع إلى الأمام من خلال الفعالية الإنتاجية لأعمال تخص المجتمع وتُختزَن في قوى الإنتاج، وكسيرورة تكون تُدفع إلى الأمام من خلال فعالية الطبقات النقدية الثورية وتُختزَن في تجارب التأمل. من جهة ثانية لم يستطع ماركس أن يقدم كشف حساب حول حالة ذلك العلم الذي كان يفترض أن يعيد تكوّن التكوّن الذاتي للنوع من حيث أنه نقد، لأن مفهومه المادي للتركيب من الإنسان والطبيعة بقي مقتصراً على الإطار المقولاتي للفعل الأداتي[1]. في هذا الإطار يمكن تسويغ معرفة الإنتاج ولكن ليس معرفة التأمل. وبصورة أقل نموذج الفعالية الإنتاجية من أجل إعادة تكون السلطة والإيديولوجيا. بالمقابل استقى فرويد من ما وراء علم النفس إطاراً لفعل تواصلي مشوه يسمح بإدراك نشوء المؤسسات، كما يسمح بإدراك أهمية الأوهام، أي السلطة والإيديولوجيا. فرويد استطاع التطرق إلى مجال لم يتبصره ماركس.

فرويد أدرك المؤسسات من حيث أنها سلطة بادلت على الدوام عنفاً خارجياً شديد الوطأة مقابل قسرٍ داخلي لتواصل معكوس ومُحدَّد لذاته. وهذا القسر يفهم الموروث الثقافي طبقا لما هو مراقب دائما، واللاوعي الجمعي المتجه نحو الخارج، حيث توجه الرموز المحاصرة الدوافع المنشطرة بفعل التواصل، ولكن المدفوعة بلا توقف إلى سبل الاشباع الإحتمالي. إنها القوى التي تأسر الوعي بدلاً من الخطر الخارجي والعقاب المباشر من حيث أنها تضفي الشرعية على السلطة. وهي تمثل في الوقت ذاته قوى التحكم التي يجب أن يحرر منها الوعي المأسور ايديولوجياً من خلال التأمل الذاتي، عندما تجعل قوة جديدة من قوى السيطرة على الطبيعة الشرعيات القديمة غير قابلة للتصديق.

---

(١) المصدر ذاته ص٧١ وما بعد.

ماركس لم يستطع أن يتبصر السلطة والإيديولوجيا على أنها تواصل مشوه، لأنه انطلق من الافتراض بأن الناس تميزوا عن الحيوانات عندما بدؤوا بإنتاج وسائل عيشهم. وكان ماركس متأكداً من أن النوع البشري ارتفع فيما مضى فوق الشروط الحيوانية للوجود من خلال، أنه تجاوز حدود الذكاء الحيواني، واستطاع أن يحوّل السلوك المكيف إلى فعل أداتي. ومثل القاعدة الطبيعية للتاريخ بعينه لذلك التنظيم الجسدي النوعي للإنسان تحت مقولة العمل الممكن: الحيوان الذي يصنع أدوات. بالمقابل لم تكن نظرة فرويد تتجه نحو منظومة العمل الاجتماعي وإنما نحو الأسرة. وقد انطلق من الافتراض بأن الناس انفصلوا عن الحيوانات عندما تم لهم بنجاح أن يخترعوا أسلوب الاندماج الاجتماعي من أجل النوع المهدد بيولوجياً الذي يحتاج إلى حضانة طويلة. فرويد كان على ثقة تامة بأن النوع الإنساني ارتفع فوق شروط الوجود الحيوانية فقط من خلال أنه تجاوز حدود التجمعات الحيوانية واستطاع أن يحول السلوك الذي توجهه الغريزة إلى فعل تواصلي. ومثل القاعدة الطبيعية للتاريخ بهم الإنسان لهذا السبب التنظيم الجسدي النوعي ضمن مقولة فائض الدافع وتعريفه الحيوان المثبط الغريزة والمتخيل في الوقت ذاته. التطور المزدوج القمة للجنسية البشرية التي هي مقطوعة على مستوى الكبت الأوديبي من خلال مرحلة كمون، وكذلك دور العدوانية عند إقامة مؤسسة الأنا الأعلى، كل ذلك لا يسمح بظهور المشكلة الانثروبولوجية الأساسية لتنظيم العمل، وإنما بتطور المؤسسات التي تحل بصورة مستديمة الصراع بين فائض الدافع وبين قسر الواقع. فرويد لا يتتبع بالدرجة الأولى وظائف الأنا تلك التي تنطلق في إطار الفعل الأداتي على مستوى إدراكي. فهو يركز على نشوء الأساس الدافعي للفعل التواصلي. وما يعنيه هي أقدار قوى الدوافع الأولى على طريقة تفاعل محددة للناشئ مع محيطه من خلال بنية الأسرة، إنه المحيط الذي يبقى مرتبطاً به خلال مرحلة تربية طويلة.

عندما تتعين القاعدة الطبيعية للنوع البشري جوهرياً من خلال فائض الدافع ومن خلال تبعية طفولية طويلة، وعندما يمكن إدراك إنتاج مؤسسات من علاقات تواصل مشوه على هذه القاعدة، عند ذلك تكتسب كل من السلطة والإيديولوجيا أهمية جوهرية أخرى، كما هو الحال لدى ماركس. من خلال ذلك يصبح منطق حركة التأمل ضد السلطة والإيديولوجيا الذي يأخذ بداياته من خلال التقدم في منظومة العمل الاجتماعي (تقنية وعلم) قابلاً للإدراك: إنه منطق التجربة والخطأ منقولاً إلى مستوى التاريخ العالمي. ضمن شروط النظرية الفرويدية لا نمنح قاعدة الطبيعة وعداً بمعنى أن الإمكانية الموضوعية يمكن أن تخلق من خلال إطلاق قوى الإنتاج وتحرير الإطار المؤسساتي كاملاً من القمع، كما لا تستطيع أن تضعف مثل هذا الأمل من الناحية المبدئية. لقد بين فرويد اتجاه تاريخ النوع الذي يتعين في الوقت ذاته من خلال سيرورة إنتاج الذات ضمن مقولات العمل، ومن خلال سيرورة تكون ضمن شروط تواصل مشوه: ينتج تطور القوى المنتجة في كل مرحلة الإمكانية الموضوعية من جديد لكي تخفف من سلطة الإطار المؤسساتي «مستبدلاً الأسس بسبب الانفعالية الثقافية بأخرى عقلانية»[1]. كل خطوة على طريق تحقيق فكرة ما توضع بالتعارض مع تواصل مشوه بصورة شديدة تأخذ علامتها من خلال تغيير الإطار المؤسساتي ومن خلال تدمير الإيديولوجيا. والهدف هو «التأسيس العقلاني لتعاليم الثقافة» وبالتالي تنظيم العلاقات الاجتماعية طبقاً للمبدأ الذي يجعل صدقية كل معيار غني بالنتائج سياسياً مرتبطاً بإجماع محقق في تواصل خال من الهيمنة[2]: غير أن فرويد يصر على أن كل جهد من شأنه أن يتبنى هذه الفكرة في الفعل ويشد من أزر التنوير النقدي والثوري، يُلزم

---

(١) المجلد الرابع عشر ص٣٦٩.

(٢) فرويد طور هذه الفكرة من مثال تحريم القتل المجلد الرابع عشر ص٣٦٣ وما بعد.

بالنفي المتعين للمرض القابل للمطابقة بصورة جلية كما هو ملزم بالوعي العملي الافتراضي بأن يجري تجربة يمكن لها أن تتعرض إلى الإخفاق.

نعود أفكار عصر الأنوار أساسا إلى الأوهام الموروثة تاريخياً. وعلينا لذلك أن ندرك أفعال هذا العصر على أنها محاولة من أجل اختبار مدى قابلية تحقق المضمون اليوتوبي للموروث الثقافي ضمن ظروف معطاة. بطبيعة الحال يطالب منطق التجربة والخطأ بتحديدات على مستوى العقل العملي الذي يستطيع منطق التحكم في العلوم التجريبية أن يستغني عنه: لدى اختبار ما يُفترض فيه أن يختبر شروط «حد ممكن من المرض» لا يجوز أن يُجعَل من المخاطرة باشتداد المرض جزءاً مكوناً من تنظيم المحاولة ذاتها. من صميم هذا التفكير نتج تحفظ فرويد المشار إليه بحذر مقابل «تجربة الثقافة الكبرى المتبناة في الوقت الحاضر في الأرض الواسعة ما بين أوروبا وآسيا»[1] التقدم المعرفي في بُعد العلوم كما في بُعد النقد يعلل الأمل «بأنه بالعمل من الممكن أن نخبر شيئاً ما عن واقع العالم، نرفع من خلاله قوتنا ونستطيع أن نوجه حياتنا طبقاً له. «هذا الأمل العقلاني هو الذي يفصل هدف عصر الأنوار بصورة أساسية عن الموروثات الدوغمائية، بطبيعة الحال ليس أكثر: «أوهامي ليست غير قابلة للتصحيح، كما هو الحال في الأوهام الدينية، وليس لها السمة الذهانية: عندما يفترض أن تبين التجربة بأننا قد ضللنا السبيل، عند ذلك نتنازل عن توقعاتنا. وما عليهم إلا أن يأخذوا محاولتنا كما هي.»، أي كمحاولة يمكن أن تُنقض عملياً. هذا الحذر لا يحد من الفعالية النقدية الثورية، غير أن اليقينية الكلية بأن الفكرة التي تسلس القياد لها، إنما هي قابلة للتحقق لأسباب وجيهة ضمن الشروط جميعاً. فرويد يضع السلطة والإيديولوجيا أعمق من أن يمكن له أن يبشر

(١) المجلد الرابع عشر ص٣٣٠ وكذلك المجلد الخامس عشر ص١٩٦ وما بعد.

بالتفاؤل والثقة بدلاً من منطق الأمل المؤكد وبدلاً من المحاولة الخاضعة للتحكم[1].

هذا هو امتياز النظرية التي تدمج الإرث التاريخي الطبيعي المرن مع قوة تحريك رافعة، سواء كانت لبيدوية أو عدوانية وتتجاوز فرصة الاشباع لتمتد إلى القاعدة الطبيعية للتاريخ. من المفارقة أن وجهة النظر ذاتها يمكن أن ترفع إلى تكون تاريخي موضوعي يعيد فرويد إلى ما قبل مرحلة التأمل التي بلغها ماركس، وهذا ما يمنعه من أن يطلق الرؤية الأساس لتحليل نفسي من زاوية نظرية المجتمع[2] ولأن ماركس ربط التكون الذاتي للنوع بآلية العمل الاجتماعي، لم يفهم إطلاقاً بمحاولة فك ديناميك تاريخ التطور من فعالية النوع من حيث أنها فعالية ذات، ويدركه في مقولات التطور الطبيعي. فرويد يدخل بالمقابل وعلى مستوى ما وراء علم النفس نموذج طاقة لديناميك الدافع بموضوعية مرنة. ومن هنا فهو يرى سيرورة ثقافة النوع مرتبطة بديناميك الدوافع. قوى الدافع اللبيدوية والعدوانية، وقوى التطور ما قبل تاريخية تتدخل من خلال ذات النوع وتعين تاريخها. والآن فإن النموذج البيولوجي لفلسفة التاريخ ليس سوى خيال الظل للمثال اللاهوتي، الاثنان هما بوقت واحد ينتميان إلى ما قبل النقد. الدوافع كمحركات اولية للتاريخ، والحضارة كنتيجة لصراعها - مثل هذا التصور كان قد نسي (من قبل فرويد) وقد استقينا مفهوم الدافع فقط من تشوه اللغة ومن انحرافات السلوك. على المستوى الانتروبولوجي لا نعثر على حاجات ليست مفسرة لغوياً وليست مثبتة رمزياً على أفعال احتمالية. الإرث التاريخي الطبيعي لقوى الدافع الفاقدة لتخصصها تعين شروط منطلق إعادة إنتاج النوع الإنساني، غير أن

---

(1) أيضاً أدورنو روح العالم وتاريخ الطبيعة في: ديالكتيك سلبي ١٩٦٦ ص٢٤٣ وما بعد.

(2) وحتى التفسير المتميز لهربرت ماركوزه لنظرية المجتمع المتضمنة في أعمال فرويد لا تنجو من هذا الخطر: بنية الدافع والمجتمع ١٩٦٥.

وسائل إعادة الإنتاج الاجتماعي هذه تعطي لحفظ النوع من البداية نوعية حفظ الذات. إلا أنه علينا مباشرة أن نضيف: بأن تجربة حفظ الذات الجماعية تثبت ما قبل التفهم الذي نشتق منه شيئاً ما مثل حفظ النوع خصوصاً بالنسبة إلى ما قبل التاريخ الحيواني للنوع البشري. على كل حال يجب أن تكون إعادة تكون تاريخ النوع التي لا تغادر أرضية النقد على وعي تام بقاعدة تجربتها، وأن تدرك النوع منذ «اللحظة»، كذات تستطيع أن تعيد إنتاج حياتها ضمن شروط ثقافية، كما هي دائماً منتجة لنفسها كذات.

ماركس ضمن إرث التقليد المثالي رسخ ضمناً التركيب كنقطة مرجعية: تركيب قطعة ذات طبيعة ذاتية مع قطعة موضوعية من أجل هذا التركيب حيث تدلل الشروط المحسوبة للتركيب على طبيعة منفتحة في ذاتها. «الطبيعة في ذاتها an sich» إنما هي تكون؛ وهي تحدد الطبيعة الطبيعية التي أنتجت الطبيعة الذاتية مثل الطبيعة التي تواجه هذه الطبيعة الذاتية من حيث أنها الطبيعة الموضوعية، وان يكن ذلك هكذا، فاننا كذوات عارفة لا نستطيع أن نأخذ موقعاً خارج أو حتى ضمن انقسام الطبيعة في ذاتها مبدئياً إلى طبيعة موضوعية وذاتية. تبقى الدافع المعاد تكوّنها تنتمي إلى الطبيعة غير القابلة للتعرف، ومع ذلك فهي متاحة للمعرفة إلى المدى الذي تعين فيه نقطة انطلاق الصراع الذي يكدح النوع البشري انطلاقاً منه. الأشكال التي ينتشر فيها الصراع مرتبطة بالمقابل بالشروط الثقافية لوجودنا: العمل، اللغة والسلطة. لقد تم تأكدنا من بنى العمل، اللغة والسلطة ليس بصورة ساذجة، وإنما على طريق تأمل ذاتي للمعرفة من منظور نظرية العلم، ومن ثم محوّل ترنسندنتالياً، وفي النهاية مدرك لعلاقة الموضوعية.

سيرورة البحث في العلوم الطبيعية منظمة في الإطار الترنسندنتالي للعقل الأداتي، ذلك أن الطبيعة تصبح بالضرورة موضوعاً معرفياً ضمن

وجهة نظر التحكم التقني الممكن. أما سيرورة البحث في علوم الروح فتتحرك على المستوى الترنسندنتالي للفعل التواصلي، ذلك أن شرح علاقات المعنى تقع بالضرورة تحت وجهة نظر الحفاظ الممكن على المشاركة الواعية في التفاهم. لقد أدركنا وجهتيْ النظر الترنسندنتاليتين الاثنتين على أنهما التعبير الإدراكي للمصالح التي تقود المعرفة، ذلك لأن وجهتي النظر تعكسان بنى العمل والتفاعل، وبالتالي علاقات الحياة. وبصورة ملزمة تنتج علاقة العمل والمصلحة هذه بادئ ذي بدء من التأمل الذاتي للعلوم، التي تحقق نمط النقد. ولقد اخترنا التحليل النفسي كمثال. وسيرورة البحث التي يجب أن تكون في الوقت ذاته سيرورة الاستقصاء الذاتي، إنما هي هنا مرتبطة بشرط الجدال التحليلي. هذه الشروط إنما هي ترنسندنتالية إلى المدى الذي تثبت فيه معنى صدقية تفسيرات التحليل النفسي، وتكون في الوقت ذاته موضوعية إلى المدى الذي تمكن فيه معالجة فعلية للظواهر المرضية. إن إرجاع وجهة نظر ترنسندنتالية إلى علاقة موضوعية وإلى مصلحة معرفة مماثلة تصبح أمراً نافلاً، لأن الحل التحليلي لتواصل مشوه يقرر نسر السلوك ووعياً خاطئاً، شيئان في واحد: نظرية وعلاج.

في فعل التأمل الذاتي تكون معرفة الموضعة التي تقوم سلطتها فقط على أن الذات لا تتعرف على نفسها ثانية كذات آخرى موحدة بين المصلحة بالمعرفة بصورة مباشرة، وتحديداً بالتحرر من تلك السلطة. في الموقف التحليلي تكون وحدة الرؤية والتحرر من الأسر الدوغمائي، هي وحدة العقل والاستخدام المصلحي للعقل فعلا، تلك الوحدة التي أطلقها فشته في مفهوم التأمل الذاتي. والآن لم يعد يتحقق بطبيعة الحال التأمل الذاتي كفعل أنا مطلقة وإنما ضمن شروط تواصل مرضي اجباري بين الطبيب والمريض. ضمن الشروط المادية لم يعد من الممكن إدراك مصلحة العقل على طريق شرح ذاتي مستقل للعقل. الصيغة التي تبين

بأن المصلحة ملازمة للعقل ليس لها معنى كافٍ إلا في المثالية، وتحديداً ما دمنا متأكدين من أن العقل يمكن أن يصبح شغالاً على طريق التأسيس الذاتي. وعندما ندرك بأن الإنجاز المعرفي والقوة النقدية للعقل هما في التكون الذاتي للنوع الإنساني، وضمن شروط طبيعية محسوبة، إذاً هذا هو العقل الذي يلازم المصلحة. فرويد يصطدم بهذه الوحدة بين المصلحة والعقل في الموقف الذي يمكن أن نُحسّن فيه القدرة التوليدية للطبيب فقط ضمن القسر الباتالوجي وضمن المصلحة المناسبة بإلغاء هذا القسر، والارتفاع بالتأمل الذاتي للمريض.

التفكير في النسبية التاريخية لمعايير ما يُعتَبر باثالوجياً هو الذي قاد فرويد من القسر الباثالوجي على المستوى الفردي إلى باثالوجيا المجتمع بكامله. وفرويد يدرك مؤسسات الهيمنة والموروثات الثقافية على أنها حلول مؤقتة لصراع أساس ما بين قوى الدوافع العارمة وبين شروط حفظ الذات الجمعي. الحلول مؤقتة لأنها تنتج قسر حلول تعويضية مرضية على الأساس الانفعالي للقمع. غير أنه كما في الموقف السريري فكذلك الحال في المجتمع، ومع القسر المرضي يحل الغاء المصلحة. ولأن باثولوجيا المؤسسات الاجتماعية كما هو الحال لدى باثولوجيا الوعي الفردي تستوطن في وسط اللغة وفي وسط الفعل التواصلي، وتأخذ شكل تشوه بنيوي للتواصل، عند ذلك تكون المصلحة الموضوعة مع ضغط المرض في المنظومة الاجتماعية هي مباشرةً مصلحة التنوير والتامل، وهي وحدها الحركة التي تتحقق فيها المصلحة. مصلحة العقل هي بمثابة قطار متقدم نقدي ثوري متقدم، ولكنها محاولة لتحقيق الاوهام البشرية التي حوّلت الدوافع المقموعة الى فنطازيا أمل.

في قطار مصلحة العقل تتواصل مصلحة حفظ الذات أيضاً إلى المدى الذي يكون فيه للعقل قاعدة في تاريخ الطبيعة. غير أن مصلحة حفظ الذات قد انكسرت! فهي ليست حاجة تجريبية كما أنها ليست

خاصية نسق عضوية ما. والمصلحة لحفظ الذات لا يمكن أن نحدد إطلاقاً بالاستقلال عن الشروط الثقافية، عمل، لغة وسلطة. والمصلحة لحفظ الذات لا يمكن أن تهدف بصورة مفاجئة إلى إعادة إنتاج حياة النوع، لأن هذا النوع يجب أن يُفسَّر ذاتياً بادئ ذي بدء ضمن شروط وجود الثقافة التي نعتبرها كحياة لها. التفسيرات تتوجه ثانية نحو أفكار حياة جيدة. «الجيد» فوق ذلك ليس متفق عليه وليس ماهية: إنه متخيَّل، ولكن يجب أن يكون متخيلاً هكذا تماماً بحيث يطابق ويوضح مشكلة أساسية: أي المصلحة بمقدار التحرر الذي هو ممكن موضوعياً ضمن الشروط المعطاة والقابلة للخداع تاريخياً. ومصلحة حفظ الذات لها بالضرورة شكل مصلحة العقل التي تنطلق فقط بالنقد وتأخذ صدقيتها من نتائجها العملية، ما دام الناس يجب أن يحفظوا حياتهم من خلال العمل ومن خلال التفاعل والتنازل عن الدوافع أي تحت القسر الباتالوجي لتواصل مشوه.

فقط عندما يتم تبصر هذه الوحدة بين المعرفة والمصلحة على نمط العلم النقدي، يمكن عند ذلك أن يُفهم إلحاق وجهات النظر الترنسندنتالية في البحث والمصالح التي توجه المعرفة على أنه ضروري. لأن إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية مرتبطة بالشروط الثقافية للعمل والتفاعل، فإن مصلحة حفظ الذات لا تتجه مباشرة إلى إشباع الحاجات التجريبية، وإنما إلى شروط وظائف العمل والتفاعل: وهي تمتد بنفس الدرجة إلى المقولات المنتمية إلى المعرفة، وإلى عمليات التعلم التراكمية والتفسيرات الدائمة للتقاليد. ما دامت هذه المعرفة الخاصة بالحياة اليومية مؤمنة في الشكل المنهجي وموسعة فإن سيرورات البحث المماثلة تدخل ضمن حدود تلك المصلحة.

ما دامت مصلحة حفظ الذات يُساء فهمها من الوجهة الطبيعية، فإنه لمن الصعب أن نفهم، كيف يمكن لها أن تأخذ شكل مصلحة توجه

المعرفة دون ان تبقى خارجية إزاء وظيفة المعرفة ذاتها. والآن بينا من مثال العلم النقدي بأن مصلحة حفظ الذات لا يمكن أن يفكر فيها منطقياً إلا كمصلحة فعالة من خلال العقل ذاته. ولكن عندما تكون المعرفة والمصلحة بمثابة شيء واحد في حركة التأمل الذاتي، عند ذلك لا يمكن أن يعني ارتباط الشروط الترنسندنتالية والعلوم الطبيعية وعلوم الروح بمصالح المعرفة التقنية والعملية (عدم تجانس) المعرفة. ما يقصد بذلك هو أن المصالح التي توجه المعرفة والتي تعين شروط موضوعية وصدقية الأقوال، هي ذاتها عقلانية، ذلك أن معنى المعرفة، ومعه معيار استقلاليتها لا يمكن أن يُشرَح دون الرجوع إجمالاً إلى العلاقة مع المصلحة. فرويد اعترف بعلاقة المعرفة والمصلحة هذه والتي هي تأسيسية بالنسبة إلى المعرفة، ليس هذا فحسب بل وقف ضد سوء الفهم النابع من السايكولوجية، كما لو أنه الدليل الذي يتساوى في معناه مع نزع القيمة الذاتية للمعرفة.

«لقد حاول المرء أن ينزع جذرياً قيمة المجهود العلمي من خلال الاعتبار بأنه مربوط بشروط تنظيمنا الخاص، ولا يمكن له أن يقدم شيئاً آخر سوى نتائجنا الذاتية، في الوقت الذي تبقى فيه الطبيعة الفعلية للأشياء من خارجنا غير متاحة له. إبان ذلك يضع المرء نفسه متجاوزاً لحظات متعينة تبدو حاسمة بالنسبة إلى إدراك العمل العلمي، ذلك أن تنظيمنا أي جهازنا النفسي قد طُور عن طريق محاولات هادفة إلى معرفة العالم الخارجي، وبالتالي يجب أن تكون قد تحققت قطعة من الحكمة في بنية هذا الجهاز النفسي، ذلك أنه ذاته جزء مكون من هذا العالم الذي ينبغي أن نستقصيه وأن يُسمح بمثل هذا الاستقصاء بصورة ممتازة، ذلك أن مهمة العلم قد أعيدت صياغتها بالكامل. عندما نقصر العلم على التدليل، كيف يجب أن يبدو العالم لنا نتيجةً لخصوصية تنظيمنا، ذلك أن النتائج النهائية للعلم ولا سيما بسبب طريقة اكتسابها ليست مشروطة

فقط من خلال تنظيمنا، وإنما أيضاً من خلال ذلك الذي ترك أثره على تنظيمنا، وأخيراً أن مشكلة طبيعة العالم إنما هي تجريد فارغ دونما أخذ اعتبار لجهاز إدراكنا النفسي ودونما مصلحة عملية. كلا، علمنا ليس وهماً»[1].

بالمقابل حاول نيتشه أن يبرهن ذلك تماماً. لقد أدرك نيتشه العلاقة بين المعرفة والمصلحة ولكن أضفى عليها السايكولوجيا وبذلك وضع أساساً لانحلال ما بعد نقدي للمعرفة إجمالاً. نيتشه أكمل الإلغاء الذاتي

---

(١) المجلد الرابع عشر ص،٣٨٠.
فرويد كان قد ميز ما بين الحاجة والمصلحة. تعليمات الحاجة إنما هي أجزاء من «الهو» نحن نتحدث عن المصالح عندما تكون الدوافع مرتبطة بوظائف الأنا. وبتعبير مفارق: المصالح هي حاجات الأنا. انطلاقاً من هذا التميز نستطيع أن نفحص المصالح التي تقود المعرفة بوظائف الأنا. واختبار الواقع يقوم على إنجاز إدراكي ينطلق في دائرة وظائف الفعل الأدواتي وفي التكيف الذاتي مع شروط الحياة الخارجية. مصلحة المعرفة التقنية بتوسيع قوة التحكم بالسيرورات الموضعة يتماثل مع التعلم العملياتي لقواعد السلوك المضبوطة بنجاح. ومراقبة الغريزة تشترط بالمقابل إنجازاً إدراكياً يتكون في علاقات التفاعل على طريق التطابق والاستدخال. ومصلحة المعرفة العملية بضمان المشاركة الواعية للذوات في التفاهم تتماثل مع هذا التعلم الأخلاقي للأدوار الاجتماعية. وفي النهاية فإن التركيب بين الهو والأنا الأعلى، أي اندماج النسب غير الواعية في الأنا يتحقق من خلال الإنجاز الإدراكي الذي ينشأ في العلاقات الباتالوجية لتواصل مشوه نوعياً. مصلحة المعرفة المحررة بإلغاء القمع تتماثل مع سيرورة التعلم الخاصة بالتأمل الذاتي ومع الوعي الخاطئ. يجب بطبيعة الحال أن نبقى واعين لدى إلحاق المصالح التي تقود المعرفة بوظائف الأنا في إطار نموذج البنية أي أن إطار نموذج الأنا، الهو والأنا الأعلى قد تم استثاره من تجارب التأمل، ولهذا فهو يقع على مستوى ما وراء النظرية metatheoretisch ما دام ذلك واضحاً فإنه لا يشجع على تفسير المصالح التي توجه المعرفة في مفاهيم مرتبطة بما وراء علم النفس لإضفاءات سيكولوجية متسرعة على العلاقة بين المعرفة والمصلحة. من جهة ثانية لا ينتظر كثيراً من مثل هذا التفسير لأن تحليلاً متسع الأفق للمصالح التي توجه المعرفة يلزم ما وراء علم النفس إجمالاً بمغادرة أرضية منطق البحث والرجوع إلى العلاقة الموضوعية لتاريخ النوع. من جديد يتبدى بأن نظرية المعرفة لا يمكن أن تتحقق إلا كنظرية مجتمع.

لنظرية المعرفة التي أطلقها هيجل، وتابعها ماركس: من حيث إنها إنكار ذاتي للتأمل.

تنطلق اعتبارات نيتشه الخاصة بنظرية المعرفة بالمعنى الواسع ضمنياً من فرضيتين أو وضعيتين أساساً. مرة كان نيتشه على ثقة بأن نقد المعرفة التقليدي من كانت حتى شوبنهاور قد وضع لنفسه مطلباً غير قابل للتحقق، وتحديداً تأمل الذات العارفة في نفسها، وهو لذلك يتطلب نقد النقد. يمكن أن يرفع القناع عن الشكل الحديث للشك بوصفه دوغمائية مُقنَّعة:

«سوء الظن عميق ضد دوغمائية نظرية المعرفة، أحببت أن أنظر تارة عبر هذه النافذة، وتارة عبر تلك، شديد الحرص على أن لا أرسخ نفسي فيها، وقد رأيت فيها ضرراً أكيداً وفي النهاية: هل من المحتمل أن تتمكن أداة من نقد جدارتها الخاصة بها؟ ما وضعته في اعتباري كان أكثر من ذلك، وهو أنه لم ينشأ إطلاقاً شك خاص بنظرية المعرفة، ولم تنشأ دوغمائية دونما أفكار خلفية، ذلك أن هذا الشك له قيمة من الدرجة الثانية ما دام الإنسان يتبصر ما الذي ألزمه بالأساس بهذا الموقع، الرؤية الأساس: من كانت إلى هيجل إلى شوبنهاور، وأيضاً الموقف الشكي المسيحي إلى الموقف التاريخي والتشاؤمي، كلها ذات منطلق أخلاقي»[1]

نيتشه يستند إلى الحجة المستخدمة من هيجل ضد كانت ليرفض الدخول في نظرية المعرفة. بطبيعة الحال لا يستخلص من ذلك نتيجة الاقتصار على المنهجية، فهو يقبل بارتياح على التأمل الذاتي للعلوم ولكن بهدف أن يداور بين الاثنين بصورة مفارقة: النقد والعلم.

---

(١) فريدرك نيتشه - آثاره في ثلاث مجلدات - إصدار شلشتا - ميونيخ ١٩٦٠ المجلد الثالث ص٤٨٦.

من جهة ثانية يشارك نيتشه الوضعية في مفهوم العلم. وحدها المعلومات التي تتماثل مع معايير نتائج العلوم التجريبية يحق لها أن تصلح كمعرفة بالمعنى الصارم. وبذلك يقام معيار ينخفض أمامه الموروث بالكامل ويتحول إلى مثيولوجيا. مع كل تقدم علمي تخسر تصورات العالم العائدة إلى فجر الإنسانية، كما تخسر الرؤى الدينية والتفسيرات الفلسفية تربتها. الكونيات وكل تفسيرات العالم ما قبل علمية، التي تمكن من توجهات الفعل ومن تسويغات المعايير، تخسر في القدر ذاته مصداقيتها، بوصفها طبيعة مموضعة تُعرَف في علاقاتها السببية، وتخضع إلى قوة التحكم التقني:

«بالقدر الذي يتنامى فيه معنى السببية يتناقص فضاء مملكة الأخلاق: لأنه في كل مرة عندما يدرك المرء الآثار الضرورية، وعندما يفهم أن يفكر مستثنى من الحالات جميعاً، من كل ما هو موقت وما بعد، عند ذلك يكون قد دمر عدداً كبيراً من السببيات المتخيلة التي جرى الإيمان بها من حيث أنها أساس أخلاق العالم الفعلي الذي هو أصغر بكثير من المتخيَّل. وفي كل مرة تختفي فيه قطعة من الخوف والقسر من العالم، وفي كل مرة تختفي قطعة من الاحترام إزاء سلطة الأخلاق: تضيع الأخلاق بالجملة. ومن يريد أن يزيد منها بالمقابل عليه أن يعرف كيف يتأى بنفسه، ذلك أن النجاحات سوف تصبح قابلة للتحكم»[١].

نيتشه يدرك ومن قبله كونت النتائج النقدية للتقدم العلمي التقني من حيث أنها تجاوزٌ للميتافيزيقيا، كما يدرك ماكس فيبر الذي جاء بعده النتائج العملية لهذا الحدث من حيث أنه عقلنة للفعل ودحض لقوى الإيمان التي توجه الفعل. يمكن للنظريات العلمية أن تضعف مطلب صدقية التفسيرات الموروثة والعائدة خفيةً إلى البراكسيس؛ وذلك إلى

---

(١) المجلد الأول ص١٠٢٦

المدى الذي تكون فيه نقدية. لكن عليها أن تحرر مكان التفسيرات المنقوضة، لأنها لا تستطيع أن تنتج علاقة مع البراكسيس: إلى المدى الذي تكون فقط هدامة. من النظريات العلمية تنتج معرفة مفيدة تقنياً، ولكن ليست معيارية، كما أنها ليست موجهة للفعل.

«العلم يؤسس مسار الطبيعة، لكنه لا يستطيع إطلاقاً أن يصدر الأمر إلى الإنسان. الميل، الحب، الرغبة، عدم الرغبة، التمرد، الوهن كل هذه الأشياء لا يعرفها العلم. وما يعيشه الإنسان ويختبره، عليه أن يفسره من صميم شيء ما، وأن يقدره حق قدره من خلال ذلك»[1]

عملية التنوير التي منحها العلم، إنما هي نقدية، غير أن الانحلال النقدي للدوغماءات لا يحرر، وانما يؤدي إلى اللامبالاة: إنه ليس محرراً وإنما عدمي. خارج علاقة النظرية والتقنية التي نحلها العلوم لا يمكن أن تعوض من خلال العلاقة الجديدة للنظرية مع التقنية بصورة كافية ولا يصبح للمعلومات أية «أهمية». نيتشه يتبع بداية القسر المحايث للتنوير الوضعي، لكن عن الوضعية يفصله وعي القصد المتخلى عنه الذي كان ذات يوم مرتبطاً بالمعرفة. نيتشه الفيلسوف الذي لم يعد يحق له أن يكون ذلك، لا يستطيع أن يتخلى عن الذكرى «بأن المرء اشترط دائماً، يجب أن يتعلق خلاص الإنسان بنظرته إلى أصل الأشياء». وهو يرى في الوقت ذاته:

«ذلك أننا بالمقابل كلما تتبعنا البداية بعيداً كلما كنا أقل اهتماماً بمصالحنا، نعم، ذلك أن كل تقديراتنا للقيم، وكل الاهتمامات التي وضعناها في الأشياء بدأت تفقد معناها، كلما عدنا إلى الخلف بمعرفتنا ولامسنا الأشياء ذاتها»[2].

---

(١) المجلد الثالث ص٣٤٣.

(٢) المجلد الأول ص١٠٤٤.

المفهوم الوضعي للعلم يصبح عند نيتشه بصورة خاصة مزدوج المعاني. فالعلم الحديث يعترف من جهة باحتكار معرفي ويؤكد على انتزاع الغبمة من المعرفة الميتافيزيقية. من جهة ثانية فإن قيمة المعرفة المحتكرة تنتزع لأنها تستغني بصورة الزامية عن العلاقة المتميزة للميتافيزيقيا مع البراكس، وبذلك نخسر مصلحتنا. تبعاً للوضعية لا يمكن أن توجد معرفة تتجاوز المعرفة المنهجية للعلوم التجريبية: غير أن نيتشه الذي يقر بذلك لا يستطيع أن يتكرم بأن يمنح لهذه المعرفة جدياً عنوان معرفة، لأن العلم يقصى عن المصالح من خلال هذه المنهجية التي تضمن اليقينية لمعارفها. بالنظر إلى الموضوعات التي تشد إليها مصلحة متجاوزة للتحكم التقني «يهيئ العلم عماءً مستقلاً، شعوراً بأن المعرفة لا تأتي مطلقاً، لقد كان نوعاً من الغطرسة أن نحلم، أكثر من ذلك، ان تبقى لنا اقل ما يمكن من المفاهيم، لكن تكون للمعرفة اية إمكانية للصدقية»[1]

في القسم الثاني من عمله «تأملات غير عصرية» عبر نيتشه عن قلقه ضد التاريخ فيما يشبه ما رآه من «انعدام معنى» العلوم الطبيعية. وحتى علوم الروح تقصى عن علاقة الحياة منذ أن تذعن لمعايير المنهج العلمي. والوعي التاريخي يخدم براكسيس الحياة فقط ما دام يتملك نقدياً موروثاً ثقافياً من أفق الحاضر ويتابع تكوينه. والتاريخ الحي يحول الماضي والغريب إلى جزء مكون من سيرورة التكون الحالية. البناء التاريخي إنما هو مقياس درجات «القدرة التشكيلية» التي معها يصبح إنسانٌ ما أو ثقافة ما شفافة في استحضار الماضي أو في استحضار ما هو غريب ذاته. الذين يفكرون تاريخياً:

«يعتقدون بأن معنى الوجود سيظهر إلى النور أكثر فأكثر في مسار

(١) المجلد الثالث ص٨٦٢.

سيرورته، ولهذا السبب فهم لا ينظرون إلا إلى الخلف لكي يفهموا الحاضر من تأمل السيرورة الحالية، ولكي يتعلموا كيف يشتهون المستقبل بقوة لا مثيل لها، إنهم لا يعرفون مطلقاً كيف يفكرون وينصرفون تاريخياً على الرغم من كل تاريخيتهم، وكيف أن انشغالهم في التاريخ ليس في خدمة المعرفة المحضة وإنما في خدمة الحياة»[1].

نيتشه يريد أن يلاحظ لحظة اللاتاريخي من هذا التأمل الذي يستنفده براكسيس الحياة، المنطلق منه والعائد إليه «لأن وضعية الحياة والتاريخ» تتغير، ما دام التاريخ قد أصبح علماً. الأشياء المموضعة في التزامن المفترض للوعي الذي يستمتع بالتأمل، لتاريخ عالمي معاصر في المتحف تصبح بلا نتيجة بالنسبة إلى الذات العارفة، التقليد المتشيء منهجياً تضفي عليه الحيادية كموروث ولا يعود بإمكانه لذلك أن يدخل في سيرورة التكون المعاصرة: «المعرفة لم يعد لها تأثير من حيث أنها تعيد تشكيل الأشياء كدافع محرك نحو الخارج، وانما وتبقى مخبأة في عالم داخلي فوضوي أكيد»[2].

يقوم السجال حول كسل ودلال عباقرة التاريخية المعاصرين في نقد علمنة التاريخ. والموضوعية لم يتبصرها نتشه كنغهم ذاتي علموي خاطئ، وإنما قبل بها من حيث أنها التطبيق الضروري لعالم التاريخ. نيتشه يعتقد لهذا السبب بأن تاريخاً «يخدم الحياة» يحتاج إلى أوامر ما قبل علمية مع ما هو لا تاريخي وما فوق تاريخي[3]. لو أنه عاد وتبنى مفهوم «التفسير» الذي طور منذ سنتين خلتا في مقالته «حول الحقيقة والكذب في المعنى الخارج عن الأخلاق» وذلك في مجال نقده لعلوم الروح، لكانت المواجهة غير ممكنة. ولكان من الضروري أن تظهر

---

(١) المجلد الأول ص٢٠٧.

(٢) المجلد الأول ص٢٣١.

(٣) المجلد الأول ص٢٣٢.

مقولة التفسير من حيث أنه الأساس المخبأ للمنهج الفيلولوجي التاريخي، مثل الموضوعية من حيث أنها الوعي الخاطئ لطريقة لا محيد عنها المرتبطة مع سيرورة التكون للذات العارفة.

حرج نيتشه يبقى هو ذاته بالنسبة إلى علوم الروح كما إلى زاوية العلوم الطبيعية: فهو لا يستطيع أن يتملص من مطلب مفهوم العلم الوضعي، كما لا يستطيع في الوقت ذاته أن يستغني عن المفهوم الأكثر تطلباً للنظرية التي لها أهمية بالنسبة إلى الحياة. مقابل التاريخ يعتمد موقفاً يقضي بأن التاريخ ينبغي أن يتخفف من عباءة القسر المنهجية مقابل موضوعية ممكنة. وهو يريد أن يهدئ من روعه بهذه المراجعة: «ليس انتصار العلم هو الذي يميز قرننا التاسع عشر، وإنما انتصار المنهج العلمي على العلم»[1]. هذه الصيغة لا يمكن تطبيقها على العلوم الطبيعية. مقابل ذلك كان يمكن للمطلب اللامعقول المشابه أن يقيم ذاته قطيعة مع الفكر المنهجي. هنا كان نيتشه ملزماً عندما أراد توحيد الموروثات المتنافرة للوضعية وللفلسفة الكبرى بأن ينتقد موضوعية العلم محايثة من حيث أنها تفهّم ذاتي خاطئ، من أجل أن يحرر العلاقة المخفية مع براكسيس الحياة.

نظرية المعرفة لدى نيتشه كما طرحها بهذه الحدة في الأفوريسم تتألف من المحاولة التي ترمي إلى إدراك الإطار المقولاتي للعلوم الطبيعية (مكان، زمان، حدث) مفهوم القانون (السببية) وقاعدة التجربة العملياتية (القياس) وكذلك مثل قواعد المنطق وقواعد الحساب من حيث أنها القبلية النسبية لعالم الظاهر الموضوعي، تلك التي أنتجت لأهداف السيطرة على الطبيعة وذلك لحفظ الوجود:

---

(١) المجلد الثالث ص٨١٤ (أيضاً أساس الهرمنوطيقا الفلسفية لغادامر تتبع دونما اعتراف هذا القصد مقدمة الطبعة الثانية «الحقيقة والمنهج»، توبنغن ١٩٦٥).

«إن جهاز المعرفة بكامله إنما هو جهاز تجريد وجهاز تبسيط ليس متجهاً نحو المعرفة وإنما نحو اغتصاب الأشياء: «الهدف» و«الوسيلة» بعيدة عن الجوهر مثل «المفاهيم». مع «الهدف» و«الوسيلة» يستولي المرء على السيرورة (المرء يخترع سيرورة قابلة للإدراك)، مع المفاهيم يستولي على الأشياء التي تصنع السيرورة»[1].

نيتشه يدرك العلم كفعالية تتحول معها الطبيعة إلى مفاهيم بهدف السيطرة عليها. في قسر الصحة المنطقية وفي الإحكام التجريبي يتحقق إكراه المصلحة بالتحكم التقني الممكن بواسطة سيرورات الطبيعة الموضعة، وفي هذه المصلحة يتحقق القسر المحض لحفظ الوجود:

«إلى أي مدى يكون ذكاؤنا نتيجة لشروط الوجود: لم يكن لدينا لو لم يكن ضرورياً لنا، ولم يكن لدينا هكذا لو لم يكن ضرورياً لنا هكذا، إذا ما كان بإمكاننا أن نعيش بشكل آخر»[2].

«ينبغي على المرء لكي يبني هذا الإكراه، المفاهيم، الأنواع، الأشكال، الأهداف، القوانين ألا يفهم: كما لو كنا في حالة نثبت فيها العالم الصحيح (عالم الحالات المتطابقة)؛ وإنما كإكراه يهيء لنا عالماً يصبح فيه وجودنا ممكناً: نحن نبدع بذلك عالماً قابلاً لأن يحسب، مبسطاً ومفهوماً بالنسبة إلينا»[3].

هذه الجملة يمكن أن نفهم بمعنى برغماتية محددة ترنسندنتالياً. المصلحة التي توجه المعرفة للسيطرة على الطبيعة يمكن أن تثبت شروط الموضوعية الممكنة لمعرفة الطبيعة. أبعد من ذلك لكي تلغي الفرق بين الوهم والمعرفة علينا أولا أن نحدد الإطار الذي تكون فيه الحقيقة الفعلية قابلة للمعرفة موضوعياً. في هذه الحال سوف يبقى المطلب

---

(١) المجلد الثالث ص٤٤٢.

(٢) المجلد الثالث ص٤٤٠.

(٣) المجلد الثالث ص٥٢٠.

النقدي للمعرفة العلمية مقابل الميتافيزيقيا محافظاً عليه، أما المطلب الاحتكاري للعلم الحديث فيوضع تحت المساءلة. إلى جانب المصلحة التقنية يمكن أن توجد مصالح أخرى توجه المعرفة وتضفي عليها الشرعية. بصراحة ليس هذا هو موقف نتشه، إن الإرجاع المنهجي للعلم إلى مصلحة حفظ النوع لا يخدم تعيناً ترنسندنتالياً لمعرفة ممكنة وإنما يقع في خدمة نفي إمكانية المعرفة في الإجمال: «جهازنا المعرفي ليس معداً للمعرفة»[1] التأمل في المعيار الجديد المطور من خلال العلم الحديث يبقى دافعاً لنقد تفسيرات العالم المتوارثة، غير أن هذا النقد ذاته يمتد إلى العلم نفسه. لقد أنتجت كلٌّ من الميتافيزيقيا والعلم بصورة متساوية وهم العالم القابل للحسبان للحالات المتطابقة؛ وهم القبلية العلمية أثبت على كل حال أنه متماسك. «الضلال» الموضوعي للفلسفة الذي يقيم نيتشه البرهان عليه مدفوعاً من خلال الفهم الذاتي الوضعي للعلم، هو ذاته الذي يستسلم بالضرورة للعلم:

«يقوم ضلال الفلسفة على أن المرء بدلاً من أن يرى في المنطق وفي مقولات العقل وسائل لإعداد العالم إلى أهداف نافعة (وبالتالي مبدئياً إلى تزييف نافع) فقد اعتقد أنه رأى فيها معيار الحقيقة أو الواقع. معيار الحقيقة كان في الواقع مجرد الفائدة البيولوجية لمثل هذا النسق لتزييف مبدئي ولأن الحيوان لا يعرف شيئاً أكثر أهميةً من أن يحافظ على ذاته، لذلك يحق للمرء في الواقع أن يتحدث عن الحقيقة هنا: السذاجة كانت هي الاشمئزاز من مركزية الإنسان كمقياس للأشياء أو كطريق صحيح يدلنا على ما هو «واقعي» و«غير واقعي»: بإيجاز كشرط لإضفائية المطلق»[2].

من شأن قاعدة مصلحة المعرفة أن تحرض إمكانية المعرفة، ولأن

---

(1) المجلد الثالث ص ٤٤٠.

(2) المجلد الثالث ص ٧٢٦.

إشباع الحاجات يتفق مع مصلحة حفظ النوع يمكن لكل وهم أن يضع مطلب الصلاحية ذاته عندما تفسر فيه حاجة ما العالم. علاقة المعرفة والمصلحة المدركة في المستوى الطبيعي تحل الظاهر الموضوعي في كل بنية، ولكن ليس دون تبريره ثانيةً ذاتياً: إلى المدى الذي يكون لكلمة «معرفة» أي معنى، فإن العالم قابل لأن يعرف، وأنه قابل للتفسير بشكل آخر، لا تختفي معنى وراءها وإنما لها معاني لاحصر لها (المنضورية). حاجاتنا هي التي تفسر العالم؛ دوافعنا وما لها وما يناقضها»[1]. نيتشه يستخلص النتيجة من ذلك[2]، فبدلاً من نظرية المعرفة يجب أن تحل نظرية المنظور عن الانفعالات. إنه لمن السهل أن نرى أن نتشه لم يكن ليصل إلى فلسفة المنظور لو لم يكن قد رفض منذ البداية نظرية المعرفة من بكونها غير ممكنة.

ولأن نيتشه بقي بصورة مستمرة وإلى حدٍ كبير أسير الوضعية، ذلك أن نقده للتفهم الذاتي الموضوعي للعلم لم يستطع أن يقوم بدور نقد معرفة، اضطر إلى إساءة فهم المصلحة التي توجه المعرفة والتي اصطدم بها من وجهة نظر فكر طبيعي. عندما يكوّن كل من المصلحة والدافع وحدة كاملة تستطيع الشروط الذاتية للموضوعية الممكنة للمعرفة والتي تضعها المصلحة أن تنبه حاسة التميز بين الوهم والمعرفة. لا شيء يلزم التفسير التجريبي للمصلحة التي توجّه المعرفة ما دام التأمل الذاتي للعلم الملازم لقاعدة المصلحة لا يساء فهمه وضعياً أي لا ينكر كنقد. ونيتشه يرى نفسه ملزماً بذلك تماماً. وهو يزج في الميدان بصورة دائمة الحجة ذاتها ضد إمكانية نظرية المعرفة:

«يجب على المرء أن يعرف... أي شيء هي اليقينية، وأي شيء هي المعرفة، وما إلى ذلك ولأننا لا نعرف هذا فإن نقد المقدرة على المعرفة

---

(١) المجلد الثالث ص٩٠٣.

(٢) المجلد الثالث ص٥٦٠.

لا معنى له: كيف ينبغي للأداة أن تنقد ذاتها عندما لا تستطيع أن تستخدم في النقد سوى ذاتها؟ إنها لا تستطيع حتى أن تحدد ذاتها»[١].

هيجل كان قد استخدم هذه الحجة ضد كانت من أجل أن يلزم نقد المعرفة من جانبه بنقد شروطه الخاصة ولكي يدفع بذلك إلى الأمام بتأمل ذاتي مكسور. نيتشه بالمقابل يستعير هذه الحجة ليؤكد استحالة التأمل الذاتي إجمالاً.

نيتشه يشاطر عماء عصر وضعي مقابل تجربة التأمل: وهو ينكر التذكر النقدي لانتاج ذاتي مقابل ظاهر مستقل ذاتيا، وأن التأمل الذاتي لوعي خاطئ إنما هو معرفة: نحن نعلم بأن تدمير وهم ما لا يؤدي بعد إلى حقيقة. وإنما إلى قطعة من الجهل وتوسيعاً ل «مكاننا الخاوي» وتنامياً لجدبنا»[٢]. بطبيعة الحال لا ينتج إنكار التأمل هذا لدى نيتشه كما هو الحال لدى المعاصرين من ذوي التوجهات الوضعية الذين يكدرهم سحر الباحث، من خلال الظاهر الموضوعي للعلم الذي يجب أن يمارس حسبما يمليه القصد. نيتشه، وهذا ما يميزه عن كل الآخرين ينكر القوة النقدية للتأمل بوسائل، وفقط بوسائل التأمل ذاته. نقده للفلسفة الغربية، نقده للعلم ونقده للأخلاق المسيطرة إنما تمثل شهادة وحيدة لمعرفة مبتغاة على طريق التأمل الذاتي ونقط على طريق التأمل الذاتي. ونيتشه يعرف ذلك: نحن في الأصل مخلوقات غير منطقية ولهذا السبب غير عادلين ونستطيع أن نتعرف بأن هذا واحد من الاختلالات الكبرى للوجود غير القابلة للحل»[٣]. ومن الأكيد أن نيتشه مصر على القناعات الوضعية الأساسية، ذلك أنه لا يستطيع أن يعترف منهجياً بوظيفة المعرفة للتأمل الذاتي التي يعيش فيها هو ككاتب فيلسوف. التضارب الساخر للإنكار الذاتي للتأمل هو بطبيعة الحال من

---

(١) المجلد الثالث ص٤٩٩.

(٢) المجلد الثالث ص٤٤٦.

(٣) المجلد الأول ص٤٧١.

العناد إلى درجة أنه لا يُحَل من خلال الحجج، وإنما يمكن تهدئته عن طريق السحر. والتأمل لذلك يفني ذاته ولا يمكن أن يعتمد على مساعدة النكوص الطيب، وهو يحتاج إلى الإيحاء الذاتي لكي يخبئ أمام ذاته ما يقوم به دونما توقف، وأعني بذلك النقد.

«نحن علماء نفس المستقبل نحن لدينا القليل من الإرادة الطيبة لمراقبة الذات: نحن نعدها تقريباً علامة انحطاط عندما تحاول آلة ما أن تعرف ذاتها: نحن أدوات المعرفة ونريد أن نملك السذاجة الكاملة والإتقان اللذين تملكهما الأداة ونبعاً لذلك لا يحق لنا أن نحلل أنفسنا ولا أن نعرف»[1].

إن تاريخ انحلال نظرية المعرفة في المنهجية إنما هو تاريخ سابق للوضعية الجديدة. ونيتشه كتب فصلها الأخير، كعبقري التأمل الذي ينكر ذاته أطلق علاقة المعرفة والمصلحة بوقت واحد وأساء تفسيرها تجريبياً. بالنسبة إلى الوضعية المقامة حديثاً بدا نيتشه وكأنه قدم البرهان على أن التأمل الذاتي للعلوم يقود فقط إلى إضفاء السايكولوجيا على العلاقات، التي لا يجوز أن توضع كعلاقات منطقية ومنهجية مع العلاقات التجريبية على سوية واحدة. يمكن «التأمل الذاتي» للعلوم أن يظهر كمثال لاحق بالنسبة إلى الاستخلاص الخاطئ المرتبط بالتفكر الطبيعي والمتكرر والغني بالنتائج والموجود غالباً في تاريخ الفلسفة الحديثة. وهكذا اعتقد المرء بأن المسألة تحتاج فقط إلى تجديد التمييز المبدئي ما بين أسئلة الصلاحية وبين تكون الأقوال؛ وبذلك استطاع المرء أن يحيل نظرية المعرفة وحتى نظرية المعرفة المنطلقة محايثة من منطق العلوم الطبيعية وعلوم الروح إلى سايكولوجيا البحث. على هذا الأساس أقامت الوضعية الجديدة منهجية محضة؛ منهجية منقاة بطبيعة الحال خاصة من الأسئلة المرتبطة بمصالح محددة.

(١) المجلد الثالث ص٧٩٠ وما بعد.

كلمة ختامية ١٩٧٣

«المعرفة والمصلحة» يظهر بعد حوالي خمس سنوات في كتاب جيب دونما أي تغيير. وهذا لا يعني أنني أرى أن النص ليس بحاجة إلى التغيير. أكثر من ذلك لقد طرح السجال الواسع والمعمق أسئلة كثيرة تُلزمني بأن أكتب كتاباً آخر إذا ما أردت أن أعالج هذه المسائل كلها بصورة نسقية. النقد (ما دام يبقى نقداً وبالتالي لا يقع ضمن أشكال التصرف الانفعالي أوضمن صراع الاتجاهات السياسية) يمكن تصنيفه تبعاً لمركبات خمسة:

أ ـ اعتراضات ضد الطريقة التاريخية والنسقية وفي الوقت ذاته ضد اعادة كتابة التاريخ (غيتسبرغ، بوبوكوفيكس).

ب ـ اعتراضات ضد تفسير مؤلفين بعينهم، وبصورة خاصة الاعتراض ضد تفسير هيجل (بوبنر) وضد تفسير ماركس (هان) وكذلك تفسير فرويد (نيكولز) وتفسير نصوص هوسرل (إيفانز).

ج ـ اعتراضات ضد الإدراك غير الواقعي لمشكلة المعرفة، وبصورة خاصة الاعتراض ضد تحديد نظرية تأسيس المجالات المختلفة للموضوعات، وأشكال معرفية مماثلة (بلستريم، ماكارثي، كروغر، لوبكوفيكس).

د ـ اعتراضات ضد الإدراك غير المثالي للموضوعية وللحقيقة، وبصورة خاصة الاعتراض ضد مفهوم معدل للترانسندنتالي،

والاعتراض ضد الحالة المزدوجة المعنى لمصالح المعرفة (أناكر، بوبثر، هبس، روهرموزر، توينسن).

هـ - اعتراضات ضد اللاتماسك واللاوضوح مقرونين بهدف الإيضاح، التعديل ومتابعة مخططي الخاص بنظرية العلم (آبل، بوهلر، فلواستاد، غيجل، شرويير، فيلمر).

مع هذا التصنيف أزيح جانباً الأعمال الممتازة حيث تم فيها تبني استراتيجيات حلول ومعالجتها بصورة منتجة وأخص بالذكر (هلسنس). الأعمال الوحيدة الجانب لكل عن (بار، غلازر، لاي، وفيلمر) لا تمس المشكلات المعالجة في «المعرفة والمصلحة» إلا على الهامش. ولقد أتيت على ذكر اعتراضات هامة في مقدمة عملي الموسوم «النظرية والممارسة» في الطبعه الجديدة (فرنكفورت ١٩٧١).

لقد عرض فريد دلماير علاوة على ذلك المناقشة حول «المعرفة والمصلحة» في أعمال متعددة وأطلق أحكامه باستقلالية تامة. ضمن هذه الظروف أجد أنه من الأفضل أن استفيد من هذا المجال الضيق الذي تتيحه كلمة ختامية بأن أجري مراجعة لما تعلمته من الحجة والحجة المضادة. ومن البديهي أنني لا يمكن أن أمر على كل التفاصيل التي أجد أنه من الضروري أن أعيد النظر فيها: أكثر من ذلك أحب أن أوضح لماذا أريد أن أتمسك بالفكرة النسقية للكتاب. فهي تقوم من خلال الاختلافات التي أراها الآن ضرورية في ضوء آخر.

١ ـ حول كتابة التاريخ بصورة نسقية

يُعد التاريخ الفلسفي بهدف نسخي نمطاً من التفكير ومن العرض المضلل بالنسبة إلى القارئ الأنغلوسكسوني، الذي لا يحتاج في القارة منذ هيجل إلى تسويغ شامل (وربما كان ذلك سلبياً بالنسبة إليه) ويتمثل هدفي في هذا البحث في نقد العلموية، حيث أفهم تحت تعبير العلموية موقفاً أساسياً هيمن حتى وقت قصير على فلسفة العصر الحاضر الأكثر نفوذاً أو تمايزاً، أي على الفلسفة التحليلية. الموقف الذي يرى بأن الفلسفة العلمية يجب أن تسير مثل العلوم ذاتها باتجاه الهدف، وهذا يعني يجب أن تملك موضوعها أمامها (ولا نتمكن من أن تضمن ذاتها تأملياً إزاء هدف موضوعها) هذا الموقف يلزم التحليل بمنهجية علوم متجهة نحو التحليل اللغوي، مادام يعالج مشكلة المعرفة: هذا الموقف كان قد اقصي حتى فيتغنشتاين المتأخر برغماتية الاستخدام اللغوي الطبيعي والعلمي من التحليل المنطقي. أبل يدعو ذلك «الاستخلاص الخاطئ التجريد» للعلموية: «لا يوجد ضمن شرط التجريد من بعد العلامة البرغماتي ذات بشرية للمحاججة ولهذا السبب لا توجد أيضاً إمكانية التأمل بشروط إمكانية المحاججة المفترضة سلفاً بالنسبة إلينا بصورة دائمة. وبدلاً من ذلك يوجد بطبيعة الحال التراتبية اللامتناهية لما بعد اللغات، ما بعد النظريات وإلى غير ذلك حيث تتبدى وتختفي فيها في الوقت ذاته قدرة الإنسان على التأمل من حيث أنها ذات

محاججة»[1]. يتصدى نقد العلموية لمهمة استحضار التأمل المجحود (على الرغم من أنه متطلب فلسفياً بصورة دائمة) بوصفه أحد أبعاد مشكلة المعرفة الذي أصبح غير معروف (على الرغم من الفينومينولوجيا) إلى ساحة الوعي. ولقد بدا لي أن طريق حل هذه المهمة يوجد في إعادة تكوين ما قبل تاريخ الوضعية الجديدة إذا كان بالإمكان أخذ إعادة التكوين هذا بقصد حشد القوة التحليلية للذاكرة ضد عملية الكبت هذه، التي تتجذر فيها العلموية. وقد لا أصيب إلا قدراً ضئيلاً من النجاح، بيد أنني لم أترك أحداً في شك من أمره حول الهدف الذي أعلنته في المقدمة. بطبيعة الحال لا أستطيع أن أتملص من الحلقة التي مؤداها: ان أي تأريخ فلسفي يريد أن يتبع ملامح التأمل الذاتي عليه أن يعرض ذاته كظاهرة خارقة لأولئك الذين لا يأخذون جدياً التأمل الذاتي من حيث أنه حركة الفكر.

من أجل أن أخلص هذه الحلقة من الأخلاقية الخاطئة والمثالية أريد أن أضيف في الحال بأن نقد العلموية يجب أن يكون بمقدوره أن يؤكد ذاته بقوة الحجج النسقية، بصورة مستقلة عن توليدية التاريخ الفلسفي: وبهذا أشارك الرأي منتقدي جميعاً. ١٩٦٧ أعددت مشروعاً لكتب ثلاثة، الكتاب الأول منها وهو «المعرفة والمصلحة» يُفترض أنه يملك أهمية المقدمة أو المدخل إلى الموضوع (انظر المقدمة) على أنني لم أنجز مشروع الكتابين الآخرين اللذين كان ينبغي أن يشتملا على إعادة التكوين النقدي لتطور الفلسفة التحليلية. وهذا ما يمكن إيضاحه عن طريق الدوافع الموضوعية: إذا النقد والنقد الذاتي للعلموية يعيشان قمة إزدهارهما في هذه الأيام. في مجال الثقافة واللغة الألمانية مارس كل

---

(١) آبل تحول الفلسفة فرانكفورت ١٩٧٣ المجلد الثاني ص٤٠٦.

من آبل[١]، غبجل[٢]، كامبارتل[٣]، شنيدلباخ[٤]، توغندهات[٥]، وفلمر[٦] نقداً متعيناً محايثاً للنظريات الهامة للفلسفة التحليلية بهدف أن يدفعوا إلى الأمام منطق البحث والتحليل اللغوي طبقاً لمسارهم الفكري الخاص وذلك للتأمل الترنسندنتالي بشروط إمكانية التجربة والمحاججة. أبعد من ذلك تشتمل الفلسفة المنهجية ذات المنشأ الإيرلانغي بدايات لنظرية علم تتبنى ثانية إشكالية التأسيس التي أهملتها العلموية. وهي تحدد ذاتها بطبيعة الحال في حالة خاصة متأرجحة بين نظرية لغة تعيد التكوين وبين إضفاء معيارية على اللغة له صفة كلية[٧]. وقد نشأت في البلدان الناطقة بالإنكليزية جبهات جديدة من خلال مواجهة نظرية العلم بتاريخ العلم[٨]. الإشكالية التي تعود إلى ارتباط النظرية بأقوال الملاحظة ازدادت حدةً من خلال أطروحة كوهن عن ارتباط نموذج النظريات ذاتها. تشير استجابات فيرابند، لاكاتوس وقبل كل شيء استجابة تولمين[٩] إلى أن مهمة تكوين لاحق عقلاني لتاريخ العلم لم تعد تسمح بتنازل علموي عن التحليل المنطقي لعلاقة نشوء وتطبيق النظرية[١٠].

---

(١) آبل تحول الفلسفة المصدر السابق.

(٢) غبجل منطق الحوادث النفسية فرانكفورت ١٩٦٩.

(٣) كامبارتل التجربة والبنية فرانكفورت ١٩٦٨

(٤) شنيدلباخ التجربة، التأسيس والتأمل فرانكفورت ١٩٧٦.

(٥) توغندهات الفينومونولوجيا والتحليل اللغوي توبنغن ١٩٧٠.

(٦) فلمر المنهجية كنظرية معرفة فرانكفورت ١٩٦٧.

(٧) لورنسن الفكر المنهجي فرانكفورت ١٩٦٨: العلموية مقابل الديالكتيك، فرانكفورت ١٩٧٠ كارل لورنس مبادئ النقد اللغوي فرانكفورت ١٩٧٢ ميتلشتراس الأساس العلمي للعلم كونستانز ١٩٧٢.

(٨) لاكاتوس/ مسغراف النقد وعظمة المعرفة كمبردج ١٩٧٠.

(٩) تولمين التفاهم الإنساني برنستون ١٩٧٢.

(١٠) إضافة إلى ذلك: آبل تحول الفلسفة، المجلد الأول، بوبنر المبادئ الديالكتيكية لمنطق البحث في الديالكتيك والعلم فرانكفورت ١٩٧٢ ص١٢٩ وما بعد.

بالنسبة إلى نظرية تأسيس التجربة وبالنسبة إلى نظرية إجماع على الحقيقة اللتين يمكن أن يتم بناؤها في إطار هرمنوطيقا ترانسندنتالية (آبل) أو كما أفضل أن أقول، في إطار برغماتية كلية، فإن تطوراً آخر يبقى أكثر أهمية. التحليل المنطقي للاستخدام اللغوي بقي لدى فينغتشتاين وطلابه على مستوى الجزئيات ولم يُنجز كنظرية للألعاب اللغوية؛ على أنه من الضروري أن يشرع الآن بالقيام بهذه المهمة نتيجة للاستجابة على تحدي التحليل اللغوي من خلال الألسنية التوليدية. توجد منطلقات إلى برغماتية كلية لدى محللين لغويين مثل سيرل الذي كان بطمح وهو يتابع أعمال أوستن ومتروسن بتكوين نظرية عن أفعال التكلم، كما توجد لدى الالسنيين مثل فوندرليش الذين يتناولون البنى العامة لمواقف التكلم الممكنة في استقصاءاتهم[1]

خطوط المحاججة الأربعة هذه التي شكلت علامة في الجدل الفلسفي للسنوات الأخيرة جعلت النقد العلموي المتجه نسقياً دونما أهمية حيث لا أبتغي إطلاقاً أن أطرح الزعم التجريبي القائل بأن الموقف العلموي الأساسي في الفلسفة المعاصرة لا تسيطر كالسابق، أريد فقط أن أقول: لقد تغير سياق الحديث في السنوات الأخيرة بالطريقة التي ترى بأن القضية النقدية يمكن أن تتراجع خلف تكوينية إنجاز نظرية الفعل التواصلي (التي آمل أن أستطيع شرحها قريباً).

لا أريد أن أختتم الملاحظات بخصوص الأبحاث حول المعرفة والمصلحة دونما الإشارة إلى سوء فهم معمق. م.آ.هل[2] يضع أطروحتي التي تقول بأن نقد معرفة راديكالي لا يمكن أن يكون ممكناً إلا كنظرية

---

(١) سيرل أفعال التكلم فرانكفورت ١٩٧١ هابرماس: ملاحظات مهيأة لنظرية القوة التواصلية. فوندرليش شيرغماتية والفعل اللغوي فرانكفورت ١٩٧٢. فوندرليش: البرغماتية الألسنية فرانكفورت ١٩٧٢.

(٢) فيما يأتي تعود الأرقام الموضوعة بين الأقواس إلى قائمة المراجع في نهاية الكلمة الختامية.

مجتمع، حيث يزعم بأنني أحل نظرية المجتمع في نظرية المعرفة[1]. ومن الطبيعي أن التأمل الذاتي لسيرورة التكون لا تعني أن هذه السيرورة تجري في رأس من يتذكرها تحليلياً: أنا أزعم فقط بأن التأمل الذاتي الناجح يدخل ثانيةً في سيرورة التكون المستحضرة إلى الوعي. وأنا أشدد على العلاقة بين نظرية المعرفة ونظرية المجتمع لسببين اثنين. من جهة لا يمكن للمنظومات الاجتماعية المؤسسة أن تُدرك بصورة كافية دونما كشف خاص بنظرية المعرفة حول الإنجازات الإدراكية المرتبطة بالحقيقة والعائدة في الوقت ذاته إلى العمل؛ من جهة ثانية تأخذ أيضاً المحاولات الخاصة بنظرية المعرفة للتأسيس اللاحق للقدرة الإدراكية شكل الفرضيات التي تختبر بصورة غير مباشرة من خلال أنها يمكن أن تُستخدم كوسائل تكون بالنسبة إلى نظرية التطور الاجتماعي[2]. الحديث عن «الانتروبولوجيا المعرفية» آبل (Apel) يجعل التنازل عن المطلق المرتبط بالفلسفة الترانسندنتالية جلياً وهذا يعني التنازل عن المقدمات المثالية، لكن لا يسمح لنا بأن نعرف بأن ما يقال حول النوع البشري الذي نشأ بصورة محسوبة (الذي ينبغي أن يأخذ الموقع المنطقي للوعي الترانسندنتالي إجمالاً) لا يمكن تعليله في النهاية إلا في إطار نظرية تاريخ النوع أو في إطار التطور الاجتماعي. ذلك لأن الانتروبولوجيين يقفون دائماً أمام الصعوبة التي مؤداها أن التعميم التجريبي لظواهر السلوك ضعيفة جداً فيما الأقوال الأونطولوجية حول جوهر الإنسان قوية جداً.

---

(١) برهانات «طبقاً لهابرماس فإن التطور التقني صار ممكناً بواسطة طبيعة التأمل الذاتي الفاعلية التركيب. ونتيجة لذلك فإن ديالكتيك الطبيعة/ الإنسان صار يتحدد فعلياً بواسطة إدراك الأنواع كذات بساطة أكثر من عملها كما هو الحال لدى ماركس».... «عندما يقدم لنا هابرماس التكون الذاتي للأنواع كذات من خلال التأمل الذاتي بمصالحها المعرفية، فإن أفعال وأقوال الإنسان في العالم تتحول في بانوراما العقل مدركاً العالم في صورته في تخيل العالم». هل (١٧) ص٢٤٩و٢٥٣.

(٢) الجزء الأول من بحثي حول مشكلات الشرعية في الرأسمالية المتأخرة، فرانكفورت ١٩٧٣

٢ ـ تموضع الذات مقابل التأمل الذاتي

تتجلى حدود العلموية في حدود التموضع الذاتي لأولائك الذين يمارسون المنهجية كنظرية معرفة (دونما اعتراف) والنظرية العلمية العلموية تعلن مطلب الحصرية لعلوم مموضعة دون أن نستطيع أن تشاركها حالتها. لا يمكن لجماعة التواصل للباحثين الممحصين، ما دامت ترى مهمتها موجودة مباشرةً في تسويغ نفهم ذاتي علموي للعلوم: وأن تجعل من ذاتها مجرد موضوعات في مفاهيم علم مموضع: علاقة المحاججة التي نتجها، وجماعة التفاعل التي نعرضها لا تستطيع أن تأخذها جدياً ضمن وجهات نظر منطق البحث. لا يمكن لجماعة البحث أن تصدق نفسها من حيث أنها ذات متأملة؛ إذ يلزمها موقفها العلموي الأساسي بالتموضع ذاتي. وهنا يجب على من يؤمن بنظرية العلم العلموية أن يرفض مطلب التأمل الذاتي الذي لا يستطيع أن يلحق به دونما التنازل عن نظريته، ذلك أنه يحدد البرنامج الذي سوف يجعل كل متطلبات التأمل الذاتي لا معنى لها عندما تدخل حيز التنفيذ، عندما يمكن بادئ ذي بدء أن توضح بصورة كافية المناقشات الخاصة بما وراء النظرية ذاتها في إطار العلوم المموضعة، عند ذلك نتبصر الاستبدال المقولاتي الذي يقوم تبعاً للعلموية على أننا نطالب هنالك بالتعليل الترنسندنتالي، حيث لا يظهر شيء سوى الظاهرات القابلة للشرح تجريبياً.

يمكن للمرء بطبيعة الحال بالنظر إلى برنامج ما أن يتوقع حججاً

عقلانية من أجل قابلية تنفيذ مثل هذا البرنامج. لقد تم التصدي للمحاولة بداية، عرض برنامج التموضع الذاتي من حيث أنه غني بالتوقعات، في شكل الاختزالية الكلاسيكية. إبان ذلك يضع المرء من جهة توصيفات معينة لما ينبغي أن يُختزل (أهداف وأفعال، علاقات مشتركة بين الذوات، دوافع، حالات داخلية، واحداث عرضية وإلى غير ذلك) كما يضع من جهة ثانية إطاراً نظرياً وذلك بسبب أن إيضاحات الظاهرات الموصوفة بداية غير موضوعية وتصبح متاحة (مثل اللغة النظرية للفيزيولوجيا العصبية، لعلم الضبط الحيوي لعلم النفس السلوكي، أو مثل الخصائص الشكلانية للغة تجريبية إجمالاً) للمناقشة التحليلية حول العلاقة بين الروح والجسد، الفعل والسلوك. السبب والعلة وصلت مع كارناب، فايغل، وصولاً إلى سيلارز ودايفدسون إلى النتيجة التي ترى بأنه على مستوى الإيضاحات المقولاتية هذه تبدي فقط بصورة أوضح الاستحالات المنطقية لاختزالية مدققة على مستوى التحليل اللغوي[١]. لقد قادت النظرة إلى ارتباط النظرية بأقوال الملاحظة وإلى ارتباط نموذج النظرية ذاتها من ثم إلى إعادة النظر في الاستراتيجية كما سحبت البساط من تحت الإشكالية القديمة للروح والجسد. لقد تم الآن تعويض المطلب باختزال الأقوال غير الموضوعية من خلال المطلب بالبحث عن نظريات جديدة وتطويرها حسب الإمكانية، وهي النظريات التي تسمح بإعادة صياغة (أقوال موضوعية وكذلك مثل) أقوال غير موضوعية، في إطار مقولاتي غير اصطلاحي ومناسب لهذا الشرح النظري.

لقد اخذ التقدم العلمي يدرك ـ وهي المرحلة التالية لاضفاء المعقولية ـ بأن نقد لغوي أساسي غير قابل للاستباق وفي شانه ان يقوض شيئا فشيئا نسق الدلالة التأملي للغة المتداولة ويعيد تشكيل عالم الحياة من

(١) ـ إلى ذلك: غيجن منطق الأحداث النفسية فرنكفورت ١٩٦٩.

خلال بديل للغة نظرية، ذلك أن تموضع الذات المتقدمة للذوات المتكلمة والفاعلة، سوف لا تستبعد ذات يوم إمكانية تموضع الذات الموضوعية لجماعة الباحثين (إزاحة مفترضة). ضعف هذه الأطروحة التي دافع عنها كل من فيرآبند[1]، سيلارز، رورتي، سمارت بصيغ مختلفة يقوم على أنها في وقت واحد ليبرالية أكثر من اللازم وليست ليبرالية بصورة كافية: لأنه عندما يهمل المرء في الوقت ذاته مع البرنامج الاختزالي الشرط بأن منظومة توصيف موضوعية يمكن أن تُميز بقوة بأنها إيضاحات متاحة، عند ذلك لن تكون عملية التعويض محكوماً عليها مسبقاً من خلال نظريات جديدة بمعنى العلوم الموضوعية بامتياز؛ ومثالا على ذلك أن العلوم التي تعيد تكوين ما طبقاً لنوع الألسنية، وحتى العلوم النقدية طبقاً لنوع التحليل النفسي تتبدى على أنها متعالية في مقابل علوم السلوك من قبل نمط نظرية التعلم. من جهة ثانية عندما يريد المرء أن ينظم التقدم العلمي فقط من خلال مبدأ التكاثر، كما يرى فايرآبند في أحدث أعماله[2] عند ذلك يجد المرء نفسه سريعاً ملزماً بأن يدفع إلى الأمام بالليبرالية (أو بالدالانتمايز) حتى التنازل عن فكرة التقدم العلمي ذاته: عند ذلك يحق للاعتقاد بالجان أن يتنافس جدياً مع ميكانيك نيوتن.

الإمكانية الثالثة هي جعل برنامج التموضع الذاتي معقولاً بطريقة مزدوجة المعنى بطبيعة الحال بدشنها «فون فايززيكر» مع الأطروحة الطموحة بأن القوانين الأساسية للفيزياء لا تضيع نتائج التجارب الخاصة (على الرغم من أنها وجدت على طول حافة التجارب الخاصة) ذلك أنها تشرح على الأرجح الشروط الضرورية لكل تجربة ممكنة: «هذا

---

(١) بيرن شتاين البراكسيس والفعل فيلادلفيا ١٩٧١، ص٢٨١ وما بعد.

(٢) فيرآبند ضد المنهج في: ريدنر/ونكور إصدار منسوتا دراسات فلسفية ١٩٧٠ المجلد الخامس، أيضاً من الصلاحية المحدودة للقواعد المنهجية دفاتر جديدة ٢/ ٣ ١٩٧٢.

البرنامج الذي صاغه كانت من أجل الفيزياء الكلاسيكية، إنما هو الآن، إما غير قابل للتنفيذ، وإما أنه يدلل على ذاته من حيث قد تم تحققه، عندما تكون الفيزياء الموحدة المحددة والواضحة مضمونياً قد كُوِّنت من التأكيدات المقنعة تماماً حول شروط إمكانية التجربة، عند ذلك يطمح إليها بكل وضوح التطور الحالي»[1]. يبدو أن هذا البرنامج ضل سبيله في اكتساب النصر إلى الفلسفة الترنسندنتالية؛ ويفترض في الحقيقة أن تنفيذه يعني أن العلموية تتمسك بالصدقية بطريقة مفاجئة. لأن حدود الفيزياء إنما هي حدود الفكر المدرك بالنسبة إلى «فايزريكر» هو يتوقع بأنه مع قضايا نظرية عامة للطبيعة (التي يمكن أن تُختتم النتيجة الهايزنبرغية لنظريات «منجزة» ضمن شروط التماسك[2] المعنوي (semantisch)، حيث يُعبّر عن القانونية الكلية لكل حدث قابل للموضعة ويقدم تحديداً وتجريبياً ضمن بدائل قابلة لأن تُحسم، حيث يمكن أن ترجع صدقية هذه القضايا إلى أن القوانين الأساسية للفيزياء تعني شروط إمكانية موضعة الأحداث جميعاً. هذا التفسير يثبِّت مؤقتاً تكافؤاً بين الأقوال الأساس الموضوعية لنظرية عامة في الطبيعة، وبين الأقوال التأملية حول الشروط الترنسندنتالية لمعرفة ممكنة، ومادامت الحالتان مختلفتين أو بالأحرى تصحان على أنهما غير متفقتين، فعندما لا يُنظَر إلى تماهي الروح مع الطبيعة بالطريقة الصحيحة. وبهذا توجد على كل حال صعوبة هذا البرنامج، لا يستطيع فايززيكر، ما دام البرنامج لم ينفذ، إلا أن يؤكد بأن المفارقة في الفيزياء التي تُعلل صدقيتها ترنسندنتالياً، سوف تنحل، على الرغم من أنه يفترض من جانبها أنها لا تستطيع شرح الإنجازات الترنسندنتالية للذات العارفة. وبهذا الغدر علينا أن نرى بأن هذه النظرية يجب أن تكون في الوقت ذاته نظرية ما بعد

---

(١) فون فايززيكر وحدة الطبيعة ميونيخ ١٩٧١، ص١٩٢.

(٢) فايززيكر، في مكان آخر ص١٩٦ وما بعد.

النظرية (وبالنسبة إلى هذه البنية يوجد فقط نموذج معروف متاح، وتحديداً اللغة المتداولة، التواصل بمفرده ضمن شروط ما بعد تواصل متزامن).

عندما تلجأ العلموية إلى التوقع غير اليقيني بأن نظرية مكتملة عن الجزيئات الأساسية تقبل الآن مفارقة الهيئة الظاهرية لعلم طبيعة موضوعي وترنسندنتالي في الوقت ذاته (وعلم موضعة الطبيعة من خلال الإنسان العارف)، فإنه من المشروع أن تُختبر أي شيء يمكن الوصول إليه على الطريق البديل للتأمل الذاتي. فايززيكر يرى الموقف تماماً الذي أوجده كل من كانت وداروين والذي يبينه بجلاء مطلب الاحتكار للعلوم الموضوعية خاصة، والذي تمثل الفيزياء المثل الأعلى بالنسبة إليه: «أولاً كل معرفة موضوعية توجد ضمن شروط ذاتية أكيدة إلى المدى الذي تكون فيه فعل ذات ما. وثانياً إن طرح السؤال: ماذا يمكننا أن نقول حول ذات المعرفة عندما نقر بأن هذه الذات نفسها إنما تعيش في عالم الموضوعات من حيث أنها واحد من أجزائه»[1]. ولقد رأى بلسنر أيضاً هذا المازق الذي نشأ من اللاحيدية المتزامنة مع عدم قابلية التحقق للتأمل[2]: التشكيل المتولاتي لمجالات الموضوعات التي تقيم الموضعة نظريات حولها، تكشف قبلية تركيبية للتجربة العائدة إلى الفعل، ولكن في الوقت ذاته تكون هذه التجربة نتاج تاريخ النوع وتاريخ الطبيعة، وهي مسلحة بقدرات يجب أن تكوَّن لاحقاً في منطقها وفي الوقت ذاته توضع تجريبياً في نشوئها (هذا المأزق ذو الوجهين الاثنين يمكن أن يتسع ليتحول إلى ثلاثي الوجوه عندما يمتد مطلب احتكار العلوم المموضعة إلى التكوّن العقلاني اللاحق لشروط المعرفة الذاتية الضرورية). نشأ هذا المطلب العلموي، عندما رفع بدون حق إلى غير

---

(١) فايززيكر، وحدة الطبيعة، في مكان آخر ص١٤٠ وما بعد.

(٢) بلسنر الشرط الإنساني بفولفغين ١٩٦٤، ص١٤ وما بعد.

محله، فمن المفروض أن يُعرض في الاستقصاءات التمهيدية حول المعرفة والمصلحة.

في هذا الكتاب حاولت أن أعرض في شكل تاريخ محاججة:

أ ـ أنه مع تحليل كانت للشروط الذاتية الضرورية للتجربة الممكنة خُلق نمط ليس له تحليل موضوعي لا يمكن أن تتغافل عنه نظرية علم تبدى كنظرية معرفة دونما إيقاف اعتباطي للتأمل[١]

ب ـ أن ورثة كانت لم يعودوا يقبلون الشروط الترنسندنتالية (مقولات وأشكال حدس) وكذلك الذات نفسها التي تحقق ضمن هذه الشروط الإنجازات التركيبية، على أنها معطاة وإنما اصبحوا يدركونها من حيث أنها منتجة وبطبيعة الحال فانهم معرفة الذات مثاليا إلى معرفة تأملية إلى مكون سيرورة الإنتاج هذه.

ج ـ أن ماركس يتجنب صعوبات البداية المطلقة من حيث أنه يرجع تاريخ نشوء تكون تجربة ممكنة إلى سيرورة إعادة الإنتاج الاجتماعية للنوع دون أن يؤسس بطبيعة الحال كنتيجة لهذا المنطلق نظرية معرفة من حيث أنها نظرية مجتمع[٢]

د ـ ذلك أن الوضعية من كونت حتى ماخ بالنظر إلى أزمة نظرية المعرفة فإنها تتخلى إجمالاً عن المطلب بالتأسيس التأملي للمعرفة لصالح الموضوعية (التي سار برنامجها بادئ ذي بدء في علموية فلسفة التحليل اللغوي في حركة عظيمة للفكر من رسل وفيتغنشتاين الشاب

---

(١) متلشتراز؟؟؟؟؟ الأسس العلمي للعمل، ص ١٥ وما بعده. آبل تحول الفلسفة، المجلد الثاني ص ٤٠٥ وما بعده.

(٢) تلستراس الأساس العلمي للعلم، ص١٥ وما بعد آبل: تحول الفلسفة المجلد الثاني ص٤٠٥ وما بعد.

عبر كارناب وبوبر وصولاً إلى الختام الساخر من الذات على يد سيلارز وفيرآبند).

هـ ـ ذلك أنه وبالموازاة مع الوضعية القديمة (حتى ولو كانت متأثرة فيها) تنطلق من التأمل في سيرورات البحث بعلوم الطبيعة وعلوم الروح بدايات نظرية علم من شأنها أن تعيد تأهيل شكل التأسيس الترنسندنتالية دون أن تعلي من شأن المعرفة الخاوية من تاريخ التكون الاجتماعي ومن تاريخ النشوء الطبيعي: بيرس يستقصي القبلية البرغماتية لتجربة عائدة إلى الفعل للأشياء والأحداث، كما أن دلثاي يستقصي القبلية التواصلية للتجربة في تفاعل متوسط لغوياً:

و ـ وأنه في النهاية يتأسس مع التحليل النفسي علم يجعل، دونما اعتبار لسوء الفهم العلموي لمؤسسه، استخداماً منهجياً للتأمل الذاتي للمرة الأولى، حيث يعني هنا التأمل الذاتي الكشف والإلغاء التحليلي للقبلية الكاذبة لعقبات إدراك محرضه في اللاواعي ووساوس الأفعال.

لقد قدمت في كتابي مخطط تاريخ المحاججة حتى عتبة تصور فلسفة ترنسندنتالية محولة. هذا التصور ذاته شرح في بعض الأعمال سواء أكان ذلك لدى آبل أو لدي أنا، دون أن يكون بإمكاننا أن نزعم بأننا أعطينا الإجابات الكافية عن الأسئلة الصحيحة.

بأي معنى يحق لنا أن نتكلم في نظرية تكوّن التجربة عن تعليل «ترنسندنتالي» للمعرفة (ونظرية إجماع عن الحقيقة) عندما لا يمكن أن تفترض ذات متميزة من خلال قوى ما وراء الذوات التجريبية المكونة اجتماعياً والناشئة طبيعياً على الرغم من القوى القانونية القابلة للتكون اللاحق عقلانياً؟ لنفترض أن الوعي الترنسندنتالي يمثل تجسيداً يمكن أن يستبدل من خلال وحدات تجريبية. من خلال جماعات بحث مفردة، من خلال المجتمع الكلي لكل الباحثين، من خلال المجتمع بمعنى

ذات نوع مكوِّنة لذاتها، أو من خلال المجتمع بوصفه نوعاً موجوداً في تطور اجتماعي؟ عندما يكون من المعقول أن نميز منظومات القواعد الترنسندنتالية، وبالتالي المنظومات القابلة للتكون اللاحق في الموقف التأملي عن الشروط الهامشية والآليات التي نستطيع بواسطتها أن نشرح أولاً نشوء هذه الكليات، ومن ثم اكتساب القوى المماثلة وفي النهاية سيرورة التكون للذوات التي نتميز من خلال المقدرة اللغوية والقدرة على الفعل فسوف تأخذ نظريات التطور التي تُعتمد فيها مثل هذه الإيضاحات شكل العلوم المموضعة، وما دامت الحال كذلك فلا بد أن يتغير معنى «الموضعة». وفي النهاية: كيف يمكن أن نفكر بوحدة العقل، عندما لا نفرق فقط كما يفعل كانت بين العقل النظري والعقل العملي، وإنما وفي مقابل عمارة المنظومة الكانتية من جهة ننطلق من مجالات موضوعات خلافية ونميز القبلية البرغماتية عن القبلية التواصلية، ومن جهة ثانية تكون موضوعات التجربة الممكنة في مواجهة الاستحقاق البرهاني لمتطلبات صدقية استدلالية بتميز التجربة العائدة إلى الفعل عن المحاججة. الإجابة عن هذه الأسئلة يجب أن تقود إلى مراجعة مفهوم الترنسندنتالية.

عندما يضع المرء نصب عينيه مفهوم فلسفة ترنسندنتالية محوّلة على أنه نقطة لجوء لما قبل تاريخ العلموية المعاصرة، عند ذلك لا بد أن يفهم المرء بأنني لا أستطيع أن أجد الكثير لدى استراتيجية الاعتراضات الكثيرة التي وُجهت إلى تفسيري لمؤلفين بعينهم وأعني بذلك محاولة بوبنر في إعطاء فهم معقول لمفهوم هيجل عن المعرفة المطلقة ضد الاعتراضات المتجمعة التي تتوجه انطلاقاً من كانت وماركس لإعطاء صياغة معقولة، وأعني بذلك محاولة هان في أن يحتج بنظرية المجتمع الجلية مقابل نظرية المعرفة المادية المتضمنة لماركس، كما لو كان علينا

أن نحلل التركيب من خلال العمل الاجتماعي على المستوى ذاته مثل سيرورة العمل الاجتماعي؛ أنا أعني أيضاً محاولة نيكولز في إدراك التحليل النفسي معتمداً على التفهم الذاتي الفرويدي كعلم موضوع، على الرغم من أن الاستقصاءات النظرية والفيلولوغية للورنسر[1] ودامر[2] قد بينت بحجج دافعة أن ما بعد علم النفس لا يمكن إدراكه مستقلاً عن معنى سيرورة المعالجة لتأمل ذاتي متج منهجياً[3].

---

(١) لورنسر تدمير اللغة وإعادة التكون فرانكفورت ١٩٧٠، نحو تأسيس نظرية مادية في الإندماج الاجتماعي.

(٢) دامر، العلم والمجتمع فرانكفورت ١٩٧٣، وخاصة المجلد الأول.

(٣) لورنسر وهان: أن تقديلل تميز بين العمل والتفاعل يرجع إلى عيانية في غير محلها: ليست لدي شيء ضد تسمية الاثنين بالبراكسيس ولا أعارض في أن الأفعال الأداتية إنما هي في العادة مترسخة في علاقات فعل تواصلية (الفعاليات الإنتاجية تنظم في معظم الأحيان اجتماعياً)، ولكن لا أرى سبباً ينبغي من أجله أن نتنازل عن أن نحلل عقدة ما بصورة مناسبة، وهذا يعني أن نحللها إلى أجزائها المكونة. زيادة على ذلك لدي الانطباع بأن لورنسر وكذلك هان بتصلبهما البلاغي في مسألة وحدة «الإنتاج» أو «البراكسيس» إنما يسجلان مواقف أكثر من أن يبتغيا شرح مشكلات.

٣ ـ الموضوعية والحقيقة

لقد نشأت سلسلة من أشكال سوء الفهم التي أريد أن أناقشها في ما بعد الفصل القادم، ذلك أنني لم أميز في «المعرفة والمصلحة» بصورة كافية بين مشكلات تكون الموضوعات في جانب وبين مشكلات الصلاحية في الجانب الآخر. أما آبل فقد طور في تفسيراته لبيرس التمييز المماثل بين «تكون المعنى» وبين «تأمل الصلاحية»[1]. يتعين المعنى المقولاتي لقول تجريبي حسب بنية مجال الموضوع الذي تعود إليه. وهذا المعنى يتكون مع موضوعات التجربة الممكنة، وهذا يعني أنها قبلية التجربة المادية التي نستخلص في الوقت ذاته ضمنها الحقيقة الفعلية من حيث أننا نخوضها. وبذلك يتميز استدلالياً المعنى القابل للتحقق لمطلب الصلاحية والذي نوحده ضمنها مع كل علاقة مؤكدة. المعنى الذي يمكن أن يكون فيه قولاً صحيحاً أو خاطئاً لا يوجد في شروط موضوعية التجربة وإنما في إمكانية التعليل البرهاني لمطلب صلاحية قابل للنقد. المعنى المقولاتي للأقوال يعود إلى نوع موضوعات التجربة التي تقول عنها شيئاً ما؛ أما معنى مطلب الصلاحية الاستدلالي للتأكيدات فيعود إلى وجود الوقائع التي نعطيها ثانية في الأقوال. المعنى المقولاتي متضمن في محتوى إخباري لفعل تكلم وفي مطلب الصلاحية في جزئه الإجرائي. لأنه في المعنى المقولاتي ينعكس بصورة دائمة

---

(١) آبل، مقدمة إلى تشارلز بيرس الأعمال المجلد الأول والثاني فرانكفورت ١٩٦٧، ١٩٧٠.

العنصر الذي نختبر في ضوئه شيئاً ما في العالم كشيء أو حدث، كشخص أو كتعبير: في مطلب الصلاحية في المقابل ينعكس الالتزام المشترك بين الذوات الذي يمكن أن يؤكد معه شيء ما من موضوعات التجربة هذه، وتحديداً وضع ما على أنه حقيقة فعلية.

رامسي تذكر في العلاقة مع منافشة نظريات الحقيقة التمييز بين موضوعات التجربة (أشياء وأحداث) وبين الحقائق[1] وهو يميز الحدث «موت قيصر» عن الواقعة الفعلية «بأن قيصر قد مات». القول بأن قيصر قد مات يقود إلى حدث يؤخذ منه بأنه قد حصل فعلاً وأنه قابل للمطابقة وقد أضيف إليه تعين محمولي محدد: يمكن أن توجد توصيفات متساوية في الامتداد مختلفة للحدث نفسه وهي ليست مترادفة، مثلاً «موت قيصر» و«اغتيال قيصر»، غير أن الحقيقة بأن قيصر قد اغتيل، نستطيع أن نعيدها بصورة دائمة فقط من خلال القول ذاته أقوال متساوية الامتداد ولكنها ليست مترادفة ولا يمكنها أن تعبر عن الحقيقة ذاتها[2].

ستروسن زاد من حدة تمييز رامسي في مناقشته مع أوستن[3] الحقائق هي ما تنص عليه التعبيرات (إذا كانت صحيحة)، إنها ليست شبيهة بالأشياء أو الأحداث على وجه الأرض، مشهودة أو مسموعة أو منظورة، مكسورة أو مقلوبة، مقطوعة أو مطولة، مرفوسة أو مدمرة، مصححة أو صاخبة»[4]. الأشياء والأحداث (الأشخاص وتعبيراتهم) إنها

(١) رامسي، حقائق وقضايا. نشرة المجتمع الأرسطي الجزء الثالث ١٩٢٧

(٢) كوشيه: مجمل النظرية الإسمية للقضية باريس ١٩٧٢. كوشيه يعتمد على الحجة الألسنية التي طورها فيدلر في «الألسنية في الفلسفة» نيويورك ١٩٦٧، ص١٤٧، ضد مساواة أوستين بين الحقائق وبين «شيء ما في العالم».

(٣) لقد طُبع المقالان مرة ثانية في عمل بيتشر «الحقيقة»، إينغلوودغليف ١٩٦٤، ص١٨ وما بعد، ثم ص٣٢ وما بعد.

(٤) ستروسن «الحقيقة» في عمل بيتشر ص٣٨.

«شيءٌ ما في العالم» نختبرها أو نعالجها؛ إنها موضوعات تجربة ممكنة (عائدة إلى الفعل) أو أفعال (مستندة إلى التجربة). أما الحقائق فهي بالمقابل وقائع موجودة نؤكدها في أقوال. في الأقوال تظهر تعبيرات إشارية (أسماء أو علامات) نعود إلى موضوعات التجربة (مرجع) لكي نتمكن من أن نقول حولها شيئاً في تعينات إخبارية (قول) غير أن هذا الشيء ما مثل واقعة ما كون قيصر متوفى «أو لكي نذكر مثال أوستن ذاته» وجود القطة على البساط «إنما هو مضمون إخباري وبالتالي ليست شيئاً ولا حدثاً يمكن أن يؤرخ أو يموضع «في العالم». «كونك تنذر من قبل حقيقة لا يشبه كونك ترتعب أمام شبح، أنه وجود ينذر لسبب ما»[1] في الوقت الذي تخدم فيه التعابير الإشارية في مطابقة موضوعات التجربة لا يوجد مقرر مماثل بالنسبة إلى الجمل أو إلى التعينات المحمولية التي تظهر في جمل: «الملك، الشخص إلخ: ما يعود لذلك إنما هو المعادل المادي للجزء المشير إلى التعبير؛ نوعية خاصية المتحدث تقال للتملك، إنه المعادل المادي الموهوم للتعبير ككل»[2]. بهذا لم ينطبق الأمر بطبيعة الحال إلا على تحديد سلبي. وياحبذا لو عرف المرء ماذا يفترض أن يعني في هذا المجال «المعادل المادي الموهوم». ويبدو لي أن السؤال عن الحالة الأونطولوجية للحقائق قد طرح بالإجمال خطأ. الاعتقاد بأن الحقائق «بطريقة مشابهة» إنما هي شيء ما مثل الموضوعات التي نختبرها أو نعالجها، لا معنى له إذا أخذنا الأمر بما يكفي من الصرامة.

عندما نقول بأن الحقائق إنما هي وقائع موجودة، عند ذلك لا نعني وجود الموضوعات وإنما حقائق مضامين إخبارية نقر بواسطتها بطبيعة الحال بوجود موضوعات قابلة للمطابقة نؤكد فيها المضمون الإخباري.

---

(١) ستروسن في مكان آخر ص٣٩.

(٢) ستروسن في مكان آخر ص٣٧.

الحقائق مستنبطة من وقائع، والوقائع هي المضمون الإخباري لتأكيدات، تُضفى الإشكالية على تطلبها الحقيقة وتطرح إلى المناقشة. الواقعة هي مضمون قولٍ ما، لا يؤكد مباشرة وإنما افتراضاً: أي المضمون الإخباري لتأكيد ما مع مطلب الصلاحية الموضوع في حالة الاحتمال، عندما تكون واقعة ما بمثابة المضمون المتعدد الموضوعات استدلالياً لقول أضفيت عليه الإشكالية، عند ذلك ندعو الحقيقة بالمضمون الذي كان والمتحول إلى موضوعات في مناقشة مكتملة وذلك لقول أضفيت عليه الإشكالية. وهذا ما نؤكده على أنه حقيقي بعد اختبار استدلالي، ومعنى «الحقائق» و«الوقائع» لا يمكنان توضح دونما الرجوع إلى المناقشات التي توضح فيها متطلبات الصلاحية المحتملة للتأكيدات ولهذا السبب ميزت في بحثي عن نظريات الحقيقة[1] بين شكل تواصل الخطاب وبين براكسيس الحياة الذي ننفذ فيه أفعالاً ونضع تجارب، لا أستطيع هنا أن أمر على الخصائص الشكلية لمواقف الخطاب المثالية وبالتالي على بنية التواصل هذه التي تمكن من المحاججة؛ أنني أريد أن أتذكر الوظائف المختلفة للخطاب وبراكسيس الحياة.

الحوارات توضع في خدمة اختبار متطلبات صلاحية إشكالية الآراء (والمعايير). القسر المتاح فقط في الحوارات هو وحده أفضل الحجج الدافع الوحيد المتاح هو البحث عن الحقيقة عن طريق التعاون. الحوارات إنما هي محررة من أشكال قسر الفعل على أساس بنيتها التواصلية. وهي لا تعطي مجالاً لعمليات اكتساب المعلومات، الحوارات معفاة من الفعل ومحررة من التجربة. المرء يعطي معلومات في الحوارات، وإطلاق الحوارات يقوم في الإيفاء (الاعتراف) أوفي

---

(1) هابماس نظريات الحقيقة، قارن أيضاً «؟؟؟؟؟ للطبعة الجديدة النظرية والممارسة» فرانكفورت ١٩٧١ ص ٢٣ وما بعده وكذلك هابرماس ولومان " نظرية المجتمع" فرانكفورت ١٩٧١ ص ١١٤ و١٩٥ وما بعده.

انحلال (رفض) متطلبات الصلاحية الإشكالية. في السيرورة الحوارية لا ينتج شيء خارج الحجج. الحقائق توجد ضمن التحفظ الوجودي: ما يجري الجدال حوله هي الوقائع. الاحتمالية الخاصة التي تمكن من الفكر الافتراضي تتملك متطلبات الصلاحية التي تُقبل بصورة ساذجة في المجالات العملية للحياة والفعل التواصلي والأداتي. هنا في براكسيس الحياة نكتسب تجارب تعود إلى الأفعال ويتم تبادلها. التأكيدات التي توضع في خدمة التجارب هي ذاتها أفعال. وتظهر موضوعية التجارب في امكانية تقاسمها مشاركةً بين الذوات. ولأن التجارب تظهر مع مطلب الموضوعية، فإن إمكانية الخطأ أو الخداع موجودة في مثل هذه الحالات بكون الرأي الذي يعبر عن تجربة (متوهمة) «مجرد ذاتي» وحدها موضوعية التجربة المؤكدة ليست متطابقة مع حقيقة قول مؤكد.

إن تأكيداً يمثل فعلاً تواصلياً، إنما يتضمن مطلب الصلاحية، ومعنى ذلك أنه يقر حقيقة القول المؤكد في حين يموضع التجربة مع شيء ما في العالم. وهذه يجب أن تتطلب الموضوعية لذاتها عندما تكون تجربة. يتجلى ذلك أيضاً في تجربة اليقينية الحسية التي تصاحب الإدراكات بصورة دائمة: الإدراكات لا يمكن أن تكون خاطئة. عندما نكون قد خدعنا أنفسنا، عند ذلك لن يكون هو هذا الإدراك، وإنما إدراك آخر غير الذي نقصده، أو أنه ربما لم يكن ثمة أي إدراك، على الرغم من أن قصده كان إدراك شيء ما عندما أدرك هذا الشيء، عندئذٍ تضاف أيضاً موضوعية إلى هذه التجربة أي قوة الإطار المقولاتي الذي فسرت فيه تجربتي قبلياً من حيث أنها تجربة مع موضوعات في العالم. موضوعية التجربة هذه التي أؤكدها في علاقات الفعل التواصلي، تتجلى حالما أتعرف على أساس التجربة المبلغ عنها بنجاح الفعل القابل للتحكم[1]

---

(١) مفهوم حقيقة السلوك الذي طوره فايززيكر في المقال «نماذج الصحة والمرض، الخير والشر، الحقيقي والزائف»: وحدة الطبيعة، ص٣٢٠ وما بعد.

والمسألة تسير بشكل مختلف مع التأكيد ذاته ما دام ليس جزءاً مكوناً من الفعل التواصلي، وإنما جزء مكون من الخطاب. ومن ثم بموضع واقعة ما من زاوية مطلب صلاحية منجزة بوضوح ومطروح للمساءلة، ويقر بأن هذه الواقعة في حال وجودها (بمعنى أنها حقيقة فعلية) يمكن أن نؤكد من خلال التجارب. يستطيع المرء مثلاً أن يقيم تجربة، غير أن هذه التجربة إنما هي شيء آخر غير التجربة المشابهة للبنية التي أرغب في أن أقوم بها وأؤكدها في سياق براكسيس الحياة. التجربة توضع تحديداً في خدمة استخلاص تجارب براكسيس الحياة بصورة متساوية من أجل أهداف المحاججة وإعادة تشكيلها في معطيات. في الوقت الذي أؤكد فيه واقعة ما، لا أؤكد تجربة (التي هي موضوعية) بل أستطيع في كل حال أن أكوّن تجربة مشابهة للبنية كمعلومات من أجل أن أعلل ادعاء الحقيقة المطالب بها من أجل القول المؤكد. الحقيقة من حيث أنها تصحيح تتطلب صلاحية متضمنة في تأكيد ما، لا تتجلى مثل موضوعية التجربة في فعل محكوم بالنجاح، وإنما فقط في المحاججة الناجحة التي من خلالها يتم الإيفاء بمطلب الصلاحية الذي أضنيت عليه الإشكالية.

التجربة بموضوعات في العالم هي ذاتها سيرورة تحصل في العالم؛ موضوعية التجربة تؤكد ذاتها من جديد في السيرورات التي يمكن أن أفسرها كاستجابة للحقيقة الفعلية على أفعال أو على بدائل مُنتَجة. الحقائق بالمقابل ليست أحداثاً. إن حقيقة القضايا لا تؤكد ذاتها في السيرورات التي تحصل في العالم، وإنما في الإجماع المتحقق بالبرهان. وللمقارنة فإن مطالب الحق، تقدم نفسها[1]. عندما نريد مثلاً أن نشرح معنى عنوان منكية نستطيع أن نطرح سؤالين مختلفين: أ لأي

(١) هذه المقارنة يثيرها ماكارثي في مقال لم ينشر بعد عن تفريقي في الحقيقة.

شيء يخولني هذا العنوان؟ ب ماذا يعني من حيث أنه عنوان حق؟ عن السؤال الأول نستطيع أن نجيب. تقديم أفعال مسموحة: عنوان الملكية يخولني بالتصرف الحر بأشياء محددة. عن السؤال الثاني نستطيع أن نجيب بالإشارة إلى ضمانات توجد في حال أن أحداً ينازعني حقي في حال الضرورة أستطيع أن أحصل لملكيتي من حيث أنها عنوان حقي على اعتراف عام من خلال إجراءات قضائية. وهكذا تجري الأمور مع معنى الصلاحية ومع مطلب الصلاحية لتأكيد ما: وتعني حقيقة قضية مؤكدة في حوارات بأن كل إنسان يستطيع أن يحسب حساب نجاح أو إخفاق أفعال معينة؛ وتعني حقيقة إخبار مؤكد في حوارات بأن كل إنسان يمكن أن يدفع من خلال الأسباب لكي يعترف بحق صلاحية التأكيد على أنه صحيح.

بالتأكيد توجد قرابة عميقة في أقوال ملاحظة أساسية مثل «هذه الكرة حمراء». بين موضوعية التجربة وبين حقيقة القضية التي يعبر عنها في تأكيد مناسب ربما يمكن للمرء أن يقول بأن الحقيقة (القابلة للاختبار استدلالياً) بأن الطرة حمراء يمكن لها أن تتأسس في تجارب مناسبة متطلبة للموضوعية مع الكرة الحمراء، أو أيضاً بالعكس. في التجربة الموضوعية التي أصنعها مع الكرة الحمراء، تتجلى الحقيقة منذ أن نتجه نحو الأقوال السلبية أو العامة (التي نمت مواجهتها منذ أفلاطون من حيث أنها الأمثلة المضادة ضد نظرية تبدل موقع كل من الموضوعية والحقيقة).

ان شروط موضوعية التجربة التي يمكن أن تُشرح في نظرية تكوين الموضوع لا تتطابق مع شروط المحاججة التي يمكن أن تُشرح في نظرية الحقيقة التي تنطلق من منطق الخطاب، ولكنها توجد مترابطة فيما بينها عبر المشاركة اللغوية بين الذوات. يملك تواصلنا اللغوي بنية مزدوجة (قابلة لأن تُقرأ من خلال شكل فعل التكلم الأساسي): التفهم عبر التجارب والمضامين الإخبارية إنما هو متاح فقط لدى ما بعد تواصل متزامن عبر اختيار واحدة من العلاقات الشخصية الممكنة. وإلى

المدى الذي أستطيع فيه أن أرى فإن التشابك[1] النوعي الإنساني للإنجازات المعرفية ولدوافع الفعل مع المشاركة اللغوية بين الذوات يعبر عن نفسه في ذلك: على مستوى التطور الثقافي الاجتماعي يعاد تنظيم السلوك الحيواني تحت أوامر متطلبات الصلاحية[2]. وبذلك تعمل اللغة كجهاز تحويل. في الوقت الذي تستدخل فيه أحداث نفسية مثل إحساسات، حاجات، ومشاعر إلى بنى المشاركة اللغوية بين الذوات تتحول فيه أحداث عرضية داخلية أو حالات إلى مضامين قصدية، المقاصد إنما هي تأملية تحديداً. وهذا يعني أنه علينا أن نرسخها من حيث أنها مقاصد متوقعة تبادلياً من شأنها أن تتخطى الزمن. الإحساسات، الحاجات والمشاعر (اللذة والألم) تحول على هذا الطريق إلى إدراكات، رغبات، مسرات وآلام[3]، إما أن تظهر بعد ذلك مع مطلب موضوعي، وإما أن تكون مجرد ذاتية. إدراكات موضوعات التجربة يعبر عنها بصورة دائمة على أنها موضوعية: كتأكيدات. الرغبات يمكن أن يعبر عنها من حيث أنها موضوعية، في هذه الحال تتطلب بأن تعبر عن مصالح قابلة للتعميم تسوغ من معايير الفعل: كوصايا. ما يماثل ذلك يمكن للمتع، بقدر ما تكون قابلة لأن تكون موضوعية أن تبرر انطلاقاً من نموذج تقويمي أي كتقويمات. التأكيدات (الأحكام الإعلانية) الوصايا (أحكام معيارية) والتقويمات (أحكام تقويمية) تعبر عن «مضمون تجربة» موضوعي، حيث تتأكد موضوعية الإدراك من خلال البنية المقسمة مشاركةً لموضوعات التجربة الممكنة، موضوعية الوصايا والتقويمات، ولكن من خلال الإلزام المشترك لمعايير الفعل أو

---

(١) سبولر تطور قدرة الإنسان للثقافة ديترويت ١٩٦٣.

(٢) نحو الوظيفة الانتروبولوجية لمطالبات الصلاحية غلايسنر: الغريزة، النفس، الصلاحية، أوبلادن ١٩٦٨ وكذلك غلاسر (١٤ ص٨٠ وما بعد).

(٣) أنا آخذ شيئاً على أنه حقيقي، أتمنى شيئاً ما، أستمتع بشيء ما، أعاني من شيء ما، ولكن أنا لدي إحساسات، حاجات ومشاعر.

لنموذج التقويم. في الوقت الذي توجد فيه مصالح غير قابلة للتعميم وتقويمات، أي رغبات جزئية ومتع خاصة وآلام، فإن الإدراكات غير القابلة لأن تكون موضوعية ليست إدراكات وإنما «تخيلات» توهمات وتصورات وإلى غير ذلك.

هذه الحالة تلفت انتباهنا إلى فارق هام. تتعلق قابلية تعميم المصالح والتقويمات بالمعايير والقيم التي تجد اعترافاً مشتركاً بين الذوات ضمن حالات معطاة. إبان ذلك لايستند المطلب الإدراكي لأحكام القيمة، للأقوال التقويمية والمعيارية بطبيعة الحال على الحالة التجريبية للاعتراف وإنما على قابلية الإيفاء الاستدلالية في كل مرة لمطلب الصلاحية لكل من معايير الفعل الأساسية ولنموذج التقويم: يمكن لمتطلبات الصوابية والتكافؤ هذه أن تُختبَر أو تعلل أو تطرح في حوارات عملية. ليست لموضوعية «مضمون التجربة» للوصايا والتقويمات معنى آخر سوى أنه يحق للمعايير الأساسية وللنماذج أن تتطلب الصدقية أي أن تكون عامة. لا تسمح بالمقابل موضوعية مضمون التجربة للتأكيدات، كما رأينا بأي شكل من الأشكال اختزالها إلى قابلية الإيفاء الاستدلالية لمطلب الحقيقة الذي نطالب فيه هذه الموضوعية من أجل الأقوال المناسبة. بالتأكيد لا يمكن لحقيقة أو صحة أي قضية أن تختبر وتعلل أو تطرح إلا في إطار الخطاب وبالتالي في إطار خطاب نظري. إلا أن حقيقة النظرية التي نلتمسها بشكل ما من أجل تعليل أقوال مفردة، لا تعين إطلاقاً موضوعية مضمون تجربتها: وهذه لا تقاس إطلاقاً على الحجج، وإنما حسب التصديقات التراكمية في سياق الفعل. من أجل موضوعية الإدراكات المؤكدة علينا إذن أن نعترض على ما نقبله من أجل موضوعية الوصايا والتقويمات: ذلك أنها تستنبط من الصلاحية القابلة للاختبار استدلالاً للنظريات المحشودة من أجل محاججة أو من المعايير والنماذج. أكثر من ذلك تكون موضوعية الإدراك مثبتة في قبلية تجربة ممكنة.

قبلية التجربة (بنية موضوعات التجربة الممكنة) إنما هي مستقلة عن

قبلية المحاججة (شروط حوارات ممكنة) إلا أن النظريات المرتبطة بعملية التجربة (التي تتراكم من التعليلات) تتحدد من قبل كلا القبليتين. النظريات لا يمكن في الوقت ذاته أن تكون وتستمر في تكونها إلا ضمن شروط المحاججة وفي حدود التموضع السابق للحدث القابل للتجريب. «ضمن شروط المحاججة» يعني: في شكل اتساق الأقوال المختبرة استدلالياً؛ «في حدود التموضع السابق للحدث القابل للتجريب» يعني: في لغة نظرية تبقى محمولاتها الأساسية عائدة بصورة مستقلة إلى الموضوعات المكونة للتجربة الممكنة. لغات النظريات التي تتغير بصورة غير متسلسلة في مسار التقدم العلمي تستطيع أن تفسر ببنى مجالات الموضوعات ما قبل علمية وأن تعيد صياغتها بطريقة خاصة، ولكن ما دمنا لسنا بملائكة ولا حيوانات، فإنها لا تستطيع أن تحولها إلى شروط مجال موضوع آخر. إنها التجارب كلاً على حدة مع الموضوعات المطابقة لعالمنا، التي تفسر بصورة مختلفة حسب التقدم العلمي، تضمن هوية التجارب في تنوع تفسيراتها من خلال شروط الموضوعية الممكنة. هذه الرؤية جلبها إلى ساحة الوعي دراماتيكياً التفسير الدانماركي لنظرية الكوانتن: المفاهيم الكلاسيكية التي يجب أن توصف بها آلة القياس تحدد بصورة ما قبل علمية حدود مجال الموضوعات المكون للأجسام المتحركة الذي تستطيع النظريات غير الكلاسيكية للفيزياء الحديثة أن تفسره بشكل آخر، ولكن لا تستطيع أن تحوله إلى مجال موضوعات آخر[1].

---

(١) انظر أيضاً: فايزيكر وحدة الطبيعة في مكان آخر ص١٥٧ وما بعد، من أجل علاقة التقدم النظري واستحالة عالم الحياة: انظر الجدال حول أسس الفيزياء الأولية لدهيغلر ولورنسر إضافة إلى المجلد الذي أصدره برهمه في سلسلة نظرية وجدال.

٤ ـ المعرفة والمصلحة

الفصل بين قبلية المحاجحة وقبلية التجربة الذي وصلت إليه (مدفوعاً من خلال النقد الطويل الأمد من صديقي ك.و.آبل) على الطريق عبر الانشغال بأسئلة البرغماتية الكلية وأسئلة نظرية الحقيقة من شأنه الآن أن يسمح بظهور الأطروحات على أنها متواتمة فيما بينها علماً بأنها بدت حتى الآن متنافسة مع بعضها البعض. وحدة المحاججة إنما هي متفقة مع تكون معنى خلافي لمجالات الموضوعات. توجد المحاججة في العلوم جميعاً ضمن الشروط ذاتها للإيفاء الاستدلالي بمتطلبات الحقيقة. ويمكن أن تشرح شروط العقلانية غير المحدودة علموياً في إطار منطق خطاب نظري. وتتصل إبان ذلك المحددات الكلية للنقد، الذي تضفي عليها العقلانية النقدية استقلالية إلى حقها[١]، من حيث أنها «منهج» مقابل المعايير الأساسية للخطاب العقلاني. برنامج علم الوحدة يستبدل بطبيعة الحال وحدة المحاججة، أي وحدة شروط التعليل لصلاحية النظريات بوحدة النظريات ذاتها. هذا المطلب المتجاوز يُدحض من خلال نظرية تأسيس التجربة التي تمثل لاحقاً علاقة تكوّن النظرية ومنطق البحث مع الشروط الترنسندنتالية لنشوء (واستخدام) المعرفة النظرية. من جهة ثانية لا يجوز أن يحول التفريق المعلل جيداً لموضوعات التجربة

(١) أيضاً ميتلـشـتراس الأساس العملي للفلسفة كونستانس ١٩٧٢

الممكنة إلى اعتراض ضد وحدة المحاججة»[١] ولا إلى اعتراض ضد عمومية التقدم النظري وبالتالي ضد تنوع (مهما تنوعت نسقياً) التفسيرات العلمية لمجال الموضوع ذاته[٢].

لقد اصطدم كل من بيرس ودلتاي في كل مرة من خلال استقصاءات منطقية سيرورات البحث ذات الصلة بالعلوم الطبيعية وعلوم الروح في مجالات قبل علمية مختلفة لموضوعات تجربة ممكنة. يجب على تحليلاتهما المستحضرة تاريخياً ان تتحقق من قبلي نسقيا وبصورة طبيعية... بالنسبة إلى هذه التحليلات لن تكون كلمة ختامية هي المكان المناسب. في الوقت الذي أعدد فيه هذه الخطى، التي لا بد أن تكون ضرورية، أريد على أقل تقدير أن أضبط هذه المهمة:

أ ـ التمييز بين التجربة الحسية (ملاحظة) وبين التجربة التواصلية (الفهم). هذا الذي ندركه من الأشياء والأحداث، إنما هو كنمط تجربة بدني تتطلب الموضوعية ويمكن أن يعبر عنها في تأكيدات. لا يحصل تبدل الموقف بين سيرورة الملاحظة وبين تأكيد ما قد تمت ملاحظته. أما فهم المعنى بالمقابل فهو مزدوج المراحل. في المرحلة الأولى يكون مشدوداً إلى موقف غير مموضع لإنجاز فعل التكلم: فقط عندما ننتج إجرائياً علاقة ما مع شخصية، نفهم أي تأكيد، أو أي سؤال أو أي مطلب، أي وعد، أية نصيحة وما إلى ذلك ينطق بها إنسان في المقابل مني. هذا الذي لم نفهمه في هذا الموقف غير المموضع، أي التجربة ذاتها، نموضعه بصورة خاصة، من حيث أننا نجعله في المرحلة الثالثة مضمون تأكيد ما. من أجل أن ان نقيم تجارب في مجال الموضوعات

---

(١) كما يبدو الأمر مخيفاً لدى هـ. آلبرت.

(٢) الفيزياء الأصلية لديننغر لورنسر تتعرض إلى هذا الاتهام، انظر نقد الفيزياء الأصلية للورنسر ويانيش فرانكفورت ١٩٧٣.

التواصلية، بأشخاص، أفعال، مؤسسات، موروثات وما شاكل ذلك علينا أن نفهم تنفيذ التعبيرات: ولكن في الوقت الذي نؤكد فيه مثل هذه التجربة، تنزلق التجربة من مستوى المشاركة بين الذوات، التي كانت قد وضعت فيها إلى مستوى المضامين الإخبارية. من أجل أن أفهم الجملة «بطرس يأمر هانز» يجب أن أكون قد خبرت في زمن ما كمشارك في تواصل ماذا يعني: إعطاء الأمر أو تلقيه.

التأكيدات التي تعيد علاقة الملاحظات نسميها فيما يلي توصيفاً، التأكيدات التي تعيد تفهم نتيجة تعبيرات أي تعيد قصة نريد أن نسميها أقصوصة.

ب ـ تمييز موضوعات التجربة التواصلية الممكنة والتجربة الحسية الممكنة، التوصيفات (التي تعيد التجارب الحسية) نجعلها في لغة أخرى على أنها قصص (تعيد تجارب تواصلية). يجب أن تتيح التعبيرات الإشارية للغة في الحالة الأولى التطابق بين الأشياء والأحداث، في الحالة الأخرى يجب أن تتيح التطابق بين التعبيرات والأشخاص (أو الموضوعات الثقافية): وهي تحدد منذ البداية طبقات المراجع المتاحة. والآن نطابق نحن الموضوعات التي نقول حولها شيئاً ما (على أساس التجارب التي عملناها معها) إما بشكل ظاهري أو بمساعدة أسماء أو أوصاف. وهذه يجب إما أن تشارك بمحددات إشارية وإما أن تحتويها. وهكذا لا تستخدم التعينات الإسنادية بالعلاقة مع التعبيرات الإشارية عن طريق الإسناد، غير أن نسقاً مرجعياً قادراً على العمل يجب أن يمتلك مضموناً إخبارياً خاصاً[1]. هذا المضمون في حده الأدنى وفي أبعاد خصائص الموضوعات إجمالاً إنما هو الإطار المقولاتي الذي نموضع فيه حدثاً قابلاً للتجربة على أنه قابل لذلك. وقد أكدت سايكولوجيا

(١) المضامين الإخبارية التي نطابق بواسطتها الموضوعات تُذكر ولا تؤكد.

التطور الإدراكي لبياجيه استقصاءات كانت: على أقل تقدير فإن المفاهيم الأساسية للمادة، المكان، الزمان والسببية إنما هي ضرورية لكي تحدد نسق مرجعية موضوعات تجربة ممكنة.

ج ـ مرجعية الفعل التبايني للتجربة (التمييز بين قبلية التجربة البرغماتية والتواصلية). أعطى تفسيري لكل من بيرس ودلتاي، على ما أعتقد، أدلة كافية على توقع إضفاء المقولات مثل «أجسام متحركة» أو مثل «أشخاص فاعلون ومتكلمون» قد أنتج قبلياً دلالة فعل من نوع أن «الأجسام القابلة للملاحظة» تعني في الوقت ذاته «أجساماً قابلة للمعالجة أداتياً (للتعامل معها) وأن «الأشخاص القابلين للفهم» يعنون في الوقت ذاته «مشاركين في تفاعلات متوسطة لغوياً»: وهذا يعني، شيئاً ما، يمكن أن يكون موضوع فعل أداتي ولاعب مقابل تفاعلات مناسبة. ونحن ننتج مجالي الموضوع الأساسين من حيث أننا نضع ترسيمة قضية المقولات ذاتها (الترسيمة المعرفية) في مجالات الفعل الأداتي أو التواصلي. إن تحليلاً تصورياً لموضوعات التجربة الحسية والتواصلية من جهة، والفعل الأداتي والتواصلي من جهة ثانية يجب أن يؤكد هذه العلاقة الترنسندنتالية للتجربة والفعل، التي تؤكد كعلاقة مقولاتية في علم النفس (بياجيه) والانتروبولوجيا (غيلن) والفلسفة (ديوي، هايدغر)[1].

د ـ براكسيس الحياة مقابل براكسيس البحث. في هذا الكتاب بينت العلاقة بين المعرفة والمصلحة. دون أن أميز بما يكفي من الدقة المثبتة النقدية بين التواصلات التي توجد في سياق كل من التجربة والفعل وبين الخطابات التي تمكن من المعرفة النظرية، بالتأكيد يمكن إدراك تكون مجالات الموضوعات العلمية بشكل ما من حيث أنها استمرار للموضعة التي نأخذها على عاتقنا في براكسيس الحياة. غير أن تطلب

---

(١) ج. هـ رايت «شرح وتفهم»، لندن ١٩٧١.

«الموضوعية» الذي يلازم العلم بصورة طبيعية يعتمد على هذه الاحتمالية الأساسية (المضمونة مؤسساتياً) (وليست مجرد استحقاق برغماتي) لضغط التجربة وضغط الحسم، تلك الاحتمالية التي تمكننا بادئ ذي بدء من الاختبار الاستدلالي لمتطلبات الصلاحية الافتراضية، كما تمكننا من تراكم المعرفة العلمية المعللة، وهذا يعني تكون النظرية. أنا أرى أن مهمة نظرية علم غير موضوعية هي أن نبرهن بالتفصيل بأن منطق البحث إنما هو منطق العلاقة بين قبلية التجربة وبين قبلية المحاججة. بصورة خاصة نجد أنفسنا أمام المهمة التي تدعونا إلى أن نحلل كيف تضمن طرق القياس التي تنظم إعادة صياغة التجارب في معطيات، بأن المفاهيم الأساسية للنظريات تبقى قابلة للتفسير ضمن حدود تموضع الحدث القابل للتجريب الممحقق في قبل العلم. يجب أن نميز في هذه العلاقة قبل كل شيء بين أفعال براكسيس الحياة الشبيهة بالبنى من جهة وبين العمليات المتعلقة بالخطاب، مثلاً بين الفعل الأداتي والتجريبي[1]

---

(١) لقد انتقد شنيدنباخ نباخ في بحثه المعمق «حول الواقعية» المجلد الثالث من «نظرية العلم» ١٩٧٢ ص٨٨ ومعه كل الحق معترضاً بأنني لم أميز بوضوح كاف بين الفعل الأداتي والفعل التجريبي: «أنا أقترح تمييزاً لاحقاً إلى جانب الفعل الأداتي طبقاً لهابرماس: الذي هو بين الفعل التقني والفعل التجريبي. السياقان يدل عليهما الفعل الأداتي، غير أنه يميز الهدف الذي يقود الاختبار العقلاني للأداة. بداية تشكل الوحدة غير الإشكالية «للاعتقاد» (belief) «وعادة السلوك (habit) أساس الفعل التقني بالمعنى البيرسي، تلك الوحدة التي تضفي عليها الراهنية من أجل الوصول سلفاً إلى هدف فعل محدد. يتميز الفعل التجريبي بالمعنى الأوسع من خلال أن هذه الوحدة بين الاعتقاد والعادة تضفي عليها الإشكالية وتصبح دافعاً من أجل البحث، كما يفهمها بيرس. وهذا يعني المحاولات الفعالة لإعادة الترسيخ حسب المنهج العلمي. «القناعات» أي تلك التي هي وسائل في الفعل التقني لتحقيق أهداف الفعل تدخل في الفعل التجريبي بوصفها بديلاً عن الأهداف كما لو أن المسألة تدور حول إزالة ثباتها المقلقل. نمطا الفعل هما بطبيعة الحال من هذه الناحية أداتياً مثل ترسيخ الاعتقاد/العادة ذاته يقصد من خلال الاستخدام الأداتي لكل من القناعة والعادة غير الإشكاليين (ما قبل المعرفة، المناهج، الأدوات) وهما يتميزان من خلال-

إن نظرية مادية للقياس نشرح شروط تكون النظرية هذه التي توضع مع تكون مجال الموضوع الخاص[1].

هـ ـ المصالح التي توجه المعرفة. الحقائق لا تكوّن لأن الحقائق ليست كيانات في العالم، وإنما ترابطات بين الأقوال على مستوى المحاججة. لكن ما يكوّن هي موضوعات التجربة العائدة إلى الفعل، والتجارب المؤكدة أو الآراء التي تعود إلى مجالات تجربة ومجالات فعل تفريقية، عندما تواجه مثل هذه التأكيدات من حيث أنها بحاجة إلى

=الهدف الذي يتبع الفعل الأداتي ذاته: هدف التطبيق الناجح لقناعةٍ ما في محاولات فعل تقنية يشترط ما يخص شروط قابلية تحقيقه، ورسوخ هذه «القناعة». الإنحاح البوبري على الفرق ما بين المحمول «صحيح» وبين المحمول «ناجح» علينا من هذه الناحية أن نمنحه الصوابية، كما يعين الفرق البعدوي بين نجاح الثبات وبين نجاح تطبيق «القناعات». في الفعل الأداتي لا تكون حقيقة القناعات المدرجة ذاتها موضوعاتية وبصورة أقل مثلما يسمح استخدام الأدوات الناجح بتركيز الانتباه على الأداة: وبذلك لا توجد هنا إمكانيات تطبيق بالنسبة إلى المحمولات «مستقلة» أو «فعلية». يتميز الفعل التقني عن التجريبي من خلال أنه في التقني لا تكون «القناعات» إجمالاً موضوعاتية، بينما في الفعل التجريبي تعود القناعات غير المموضعة تقنياً أداتياً إلى قناعات أصبحت موضوعاتية من خلال إشكاليتها. نحن نميز من خلال ذلك فقط النجاحات التقنية عن تقدم المعرفة. ليست لنا أن ننقد التفسير الأداتي وإنما فقط التفسير التقني لحقيقة «العلم» الذي لا يتفق مع فكرة التقدم المعرفي التجريبي. سؤال المصلحة التي توجه المعرفة التقنية، تلك المصلحة التي تكون حسب هابرماس الإطار التكويني للعلوم التحليلية التجريبية؛ بقي دون أن يمس لأن الفرق المسلم به بين التقنية وبين التجربة ليس مشمولاً عندما يتصور المرء بأن رسوخ الاعتقاد/ العادة إنما يُتَمِّد في الفعل التجريبي من أجل قابلية تطبيقه تكنولوجياً.

(1) بالنسبة إلى القبلية البرغماتية للعلوم الطبيعية المموضعة نريد هذه الوظيفة أن تحل الفيزياء الأولية المطورة من قبل دينغلر، لورنسن، يانيش مع آخرين، والتي لها شكل نظرية القياس الفيزيائي. منذ بحثي نحو منطق العلوم الاجتماعية ١٩٦٧ فرانكفورت ١٩٧٠ أنا على ثقة بأن «السوسيولوجيا البدئية» يجب أن تأخذ شكل نظرية عامة في التواصل اللغوي. وكذلك مقدمتي للطبعة الجديدة لكتابي «النظرية والممارسة» فرانكفورت ١٩٧٠ ص١٧ وما يلي وكذلك من خلال جوابي على «لومان» في «فصل حول «تكون عالم الخبرة والتواصل اللغوي» في: هابرماس، لومان نظرية المجتمع ص٢٠٢ وما بعد.

التعليل ويعاد تشكيلها في جمل خطاب ما، فإنها تخسر ارتباطها بعلاقة مصدر خبرة الحياة ومن زاوية واحدة فقط: حيث تُعلّق وتختبر تطلباتها في الصلاحية الموجودة في براكسيس الحياة، ومن زاوية أخرى يبقى هذا الارتباط محافظاً عليه: التراكيب المرجعية للغة، التي تصاغ فيها المعرفة النظرية تبقى تبادل التأثير مع منطق علاقة تجربة وعلاقة فعل ما قبل علمية مماثلة. لذلك لا يمكن أن تحلل جمل نظرية معللة من الخطاب إلا على علاقات تطبيق نوعية. وبهذا تتجلى العلاقة بين المعرفة والمصلحة. الأقوال حول مجال ظاهرات الأشياء والأحداث (أو حول بنى الأعماق التي تتمظهر في الأشياء والأحداث) يمكن أن تعاد ترجمتها فقط في توجهات من أجل الفعل العقلاني الهادف (في تقنيات واستراتيجيات)، أما الأقوال حول مجال ظاهرات الأشخاص والتعبيرات (أو حول بنى الأعماق للمنظومات الاجتماعية) فيمكن أن تعاد وتترجم فقط في توجهات من أجل الفعل التواصلي (إلى المعرفة العملية). المصالح التي توجه المعرفة تحافظ على وحدة النسق الخاص للفعل والتجربة في مقابل الخطاب، فهي تمتلك دلالة فعل كامنة غير أنها لا تلغي مطلقاً الفرق بين التجارب المؤكدة في سياق الفعل من جهة وبين الأقوال المتأسسة المعللة والمعترف بها فعلياً. ذلك أن الشروح السببية (التي تعتمد على المعرفة التجريبية التحليلية) يمكن أن تحول أساساً إلى معرفة قابلة للتحول تقنياً، وأن الشروح السردية (التي تعتمد على معرفة هرمنوطيقية) يمكن أن تحول إلى معرفة عملية، كل ذلك يبقى بمثابة مصادفة تثير الاستغراب عندما لا نستطيع أن نشرح هذا الظرف من ذلك الترسيخ والمشروط للمعرفة النظرية في علاقة كلية للمصالح ونعلله من حيث أنه ضروري ترنسندنتالياً.

ر ـ مصلحة المعرفة المحررة وتدمير القبلية الموهومة. في الوقت الذي تتأسس فيه مصالح المعرفة العملية والتقنية في بنى (غير متغيرة)

التجربة وبنى الفعل المتأصلة، وتحديداً عندما تكون مرتبطة[1] بتكونات المنظومات الاجتماعية، فإن مصلحة المعرفة المحررة يكون لها حالة مستنبطة. وهي تضمن علاقة المعرفة النظرية مع براكسيس الحياة أي مع مجال موضوعات ينشأ بداية ضمن شروط تواصل مشوه نسقياً وضمن شروط قمع مشرعن ظاهرياً. مستنبطاً يكون لهذا السبب أيضاً نمط التجربة والفعل الذي يناسب مجال الموضوعات هذا. التجربة مع الطبيعة الموهومة هي بصورة خاصة تأملية وتتشابك مع فعل إلغاء أشكال القسر المرتبطة بالطبيعة الموهومة: أنا أختبر الإكراه الذي ينطلق من تموضعات غير مدركة على الرغم من أنه ينتج ذاتياً، بداية في لحظة الإدراك التحليلي ولحظة انحلال دوافع غير واعية أو مصالح مكبونة لموضوعاتية موهومة ومتجذرة.

---

(١) انظر لـ. إيدر التعقيد، التطور والتاريخ في: نظرية المجتمع أو التقنية الاجتماعية، ١٩٧٣، المجلد الأول ص٩ وما بعد.

٥ ـ اعتراضات

عندما أصرف النظر عن محاولة إعادة تكوّن التحليل النفسي المدروسة في الفصول من ٩ ـ ١١ والمكملة[١] في بحثي عن المطلب الكلي للهرمنوطيقا، والتي تابعها لورنسر في (تدمير اللغة وإعادة التكون) ومن ثم دامر في (الليبدو والمجتمع) كمحاولة لاعادة تأسيس تحليلي نفسي وكمنهج لتأمل ذاتي يستغرق العلم، تلك المحاولة التي أرى فيها اقتراحاً دقيقاً بصورة كافية، عند ذلك لا يستطيع المرء أن يزعم بأن البرنامج المحدد المعالم من أ ـ د إنما يفترض أن يكون مؤسسا على الرغم من الدراسات[٢] المنفردة الممتازة؛ غير أن مدخلي التاريخي النسقي إلى هذا البرنامج يمكن أن يقدم بصورة مستديمة كثيراً من حجج المعقولية الواضحة. ذلك أنني مندهش سواء أكان ذلك حول عنف بعض ردود[٣] الفعل أم حول أشكال سوء الفهم الأساسية[٤]. وأريد أن أمر على أربعة من الاعتراضات الهامة ولو باختصار شديد:

---

(١) في الهرمنوطيقا ونقد الايديولوجيا فرانكفورت ١٩٧١، ص١٢٠ وما يليها.

(٢) فلمر السببية والشرح فرانكفورت ١٤٧٠؛ نص غير منشور، مقدم لنيل مرتبة الأستاذية.

(٣) من الجانب الواقعي آلبرت وليكوفيكس من الجانب الماركسي هان، زيشرت، وروولهاورن.

(٤) يبدو سوء الفهم لدى بعض المؤلفين وكأنه شكل من أشكال الغبطة. فيهم يجدون الرضا في إضعاف الأطروحات التي لم يقترحها أحد. والمثال النموذجي لذلك يقدمه البحث الذي ألقي في مؤتمر الفلسفة في مدينة «كيل» ١٩٧٢ من قبل ر.سيمون شيفر «حول=

أ ـ يقصد بوبنر[1] بأن مفهوم المصلحة يقصي وظيفة التعليل التي يجب أن تتبنى «المصالح التي توجه المعرفة» في عملي: «بالنسبة إلى المصلحة يكون... مميزاً بخصائص الجزئية واللاعقلانية المنقوصة. في هذه الحال يكون على التأمل النقدي أن يحمل هذه السمة كسمة مخبأة عن كل مصلحة تمثل المصلحة بالضرورة. ومن ثم سيعني الأمر أيضاً أن الرؤية المطلوبة ستضيع في الارتباط التكويني لما هو مباشر وغير واعي في المصلحة عندما يتبرم المرء من محدودية المصالح العيانية الموجودة من أجل أن يدلل من ثم على مصلحة أفضل وأقل محدودية. لأن الأسباب التي «تدلل» عليها هذه المصلحة لا يمكن أن تكون هي ذاتها التي يتحدث ضدها. ما دامت المسألة تدور في الحالتين حول المصالح. بالنسبة إلى المصالح يصح القول انها تتنافس فيما بينها بصورة مستمرة، دون أن تسمح بإعطاء أسباب فعلية على هذا المستوى من أجل قرار ما. التأمل النقدي بما هو محدود وغير كاف لمصالح معطاة لا يستطيع ببساطة أن يعتمد على مصلحة أخرى»[2]. الاتهام بأن المصالح كلها جزئية إنما هو مسألة عادية في مدارس الأخلاق التجريبية والتي تعتمد

=التوازي ما بين المصالح وأنواع العلوم» من أجل الحماقة التي يعرضها شيفر بدم بارد يوجد برهانان: «بالنسبة إلى العلوم التاريخية الهرمنوطيقية والتي هدفها يتمثل في إتاحة التواصل الإنساني يقيد هابرماس إلزام المنطق الشكلي، لأن المنطق تبعاً لتفسيره إنما هو منهجية مجردة يمكن أن يكون هدفها محصوراً في إتاحة البناء الاستنتاجي لمنظومات الأقوال في العلوم التقنية». وهناك ما هو أكثر من ذلك سخفاً: «وتبعاً له فإن كلاً من ماركس وفرويد قد خدعا نفسيهما حول مصالحهما الخاصة، لقد طوزا من صميم مصلحة خاطئة النظرية الصحيحة المحررة. هذا المثال يبين بوضوح أن إلحاق المصالح ومناهج التفكير لا يمكن أن تؤخذ كما يريدها هابرماس. القضايا الحقيقية لا تقيد في صدقيتها من خلال المصالح التي يسلس مكتشفها القياد لها» مخطوطة ص٩ ـ ١١.

(١) بوبنر (٨).

(٢) بوبنر المصدر ذاته ص٢٤٢.

مسألة الحسم، ولكن هذا الاتهام قابل للدحض لأسباب وجيهة: إذا ما قصد بذلك شيء آخر غير التحديد. وكما ذكرت في مكان آخر[١] يمكن أن نختبر في الخطابات العملية أي المعايير يمكن أن تعبر عن المصالح القادرة على التعميم وأيها تشكل أساسها[٢] مصالح جزئية (يعني قادرة على خلق تسوية أحسن الحالات ضمن شروط قوة موزعة بالتساوي). المعايير المبررة استدلالياً والمصالح القادرة على التعميم لها نواة غير اصطلاحية. فهي لم توجد تجريبياً فقط كما أنها لم تخلق ببساطة بقوة قرارٍ ما وإنما تكونت في الوقت ذاته بطريقة غير محسوبة وعثر عليها مصنوعة في حال إمكانية وجود شيء ما مثل الإرادة العقلانية في الإجمال. الهدف المعرفي لسيرورات تكون الإرادة الاستدلالية توجد في الإجماع المنجز برهانياً عبر قدرة التعميم للمصالح المقترحة.

وهذا يصح بالنسبة إلى معايير الفعل والتقويم. حول معايير المعرفة لا يمكن إدارة خطاب عملي، عندما تكون هذه المعايير أساسياً كافية، لأنه مقابل معايير المعرفة الأساسية ليست لدينا الدرجة ذاتها من حرية الاعتراف والرفض في مقابل المعايير القادرة على تسويغ الفعل والتقويم. لقد اعترفنا فعلياً ودائماً بمعايير المعرفة عندما نقصد أن نجعلها عقلانية. ومن المؤكد أيضاً أنها تستطيع أن تعبر عن المصالح. مثل هذه المصالح التي توجه المعرفة ليست قادرة على التسويغ بمعنى الخطابات العملية: وهي لا يمكن أن يعترف بها في تكون الإرادة الاستدلالي على أنها قادرة على التعميم، وإنما أن يعثر عليها على طريق التكون العقلاني اللاحق لشروط الموضوعية الممكنة للتجارب من حيث أنها مصالح عامة. تعني كلية مصالح المعرفة أنه في تكون مجالات المضوعات

---

(١) هابرماس نظريات الحقيقة وكذلك: مشكلات الشرعية، الجزء الثالث.

(٢) مناقشتي مع سبيمان: هابرماس: يوتوبيا الحاكم الجيد، في ميركور عدد٢٦، ١٩٧٢ ص١٢٦٠ وما بعد.

تتحقق شروط إعادة إنتاج النوع وصورة الحياة الثقافية الاجتماعية. والمسألة تدور حول قاعدة المصلحة. لأن الاستراتيجيات الإدراكية لإنتاج المعرفة (الحقة) والقابلة للتحول تقنياً، عملياً وتحريرياً إنما هي عائدة إلى طبقات عامة من مشكلات إعادة إنتاج الحياة محددة مسبقاً مع تكوينات الأنساق الاجتماعية. يمكن إلغاء مباشرية الاستباق المعني إلى حلول المشكلات الممكنة من خلال التأمل: إلى المدى الذي تسمح فيه مصالح المعرفة بإدراكها، غير أن التأمل لن يكون له القدرة، حتى لسبب واحد، على الغاء مصالح المعرفة.

ب ـ ل. كروغر يرى أنني أخلط مجهودات العقل النظري مع مجهودات العقل العملي وأنني أؤكد مرجعية براكسيس العلوم بمعنى رفض «التمييز المقبول حتى الآن بين الأقوال حول الحقائق والإحساسات وبين التعليمات من أجل الفعل». الآن أنا لم أنكر إطلاقاً الفرق المنطقي بين التأكيدات (الأقوال الإعلانية) وبين تزكيات الأقوال المعيارية) أكثر من ذلك لقد تمسكت بعناد بأن التأكيدات يجب أن تعلل خطابات نظرية في شكل شروح. أما التزكيات فتعلل في خطابات عملية في شكل تسويغات[1] إتهام كروغر يقوم على أطروحة لاحقة بسندها إلي عندما يقول. «عندما تتساءل ماذا يعني أحد ما عندما يؤكد بأن قولاً عملياً معيناً يملك صلاحية وبالتالي الحق بالاعتراف المشترك بين الذوات. عند ذلك ينبغي أن يكون الجواب بأخذ الدلالة على أن أفهمه هنا من حيث أنه يريد أن يقول بأن صدقية قول ما وبالتالي الاعتراف بحقيقة القول يجب أن يسوغ بالاعتماد على تلك المصلحة. هذا التفسير يصدق فعلياً من خلال نظرية الإجماع على الحقيقة التي عرضها هابرماس حديثاً، وتبعاً لذلك فإن القرارات بأجمعها حول ما هو صحيح

(١) هابرماس نظريات الحقيقة.

وخاطئ ينبغي أن تقوم على اتفاق الناس في تنفيذ الفعل المشترك». إبان ذلك يشير كروغر إلى موقع في «المعرفة والمصلحة» حيث يوجد مايلي: «ليست لمنطق العلوم الطبيعية وعلوم الروح علاقة كما هو الحال في المنطق الترنسندنتالي بتجهيز العقل النظري المحض، وإنما بالقواعد المنهجية من أجل تنظيم سيرورات البحث. هذه القواعد لم يعد لها حالة القواعد الترنسندنتالية المحضة؛ إنما لها قيمة ترنسندنتالية وتنطلق من علاقات الحياة الفعلية: من بنيات نوع يعيد إنتاج حياته من خلال عمليات تعلم العمل المنظم اجتماعياً وكذلك من خلال سيرورات التفهم في تفاعلات متوسطة عن طريق اللغة المتداولة. على علاقة مصالح هذه الشروط الأساسية للحياة يقاس لذلك معنى صدقية الأقوال التي تستقى ضمن أنساق مرجعية شبه ترنسندنتالية لسيرورات البحث في علوم الروح والعلوم الطبيعية. من هذا الموقع يتعين أنني أوحد معنى صدقية الأقوال مع التكون ما قبل علمي لموضوعات التجربة الممكنة، وليست بحال من الأحوال تحقيق مطلب الصدقية ذاته. إذ لا يمكن أن تُقاس حقيقة قضيةٍ ما على تحقق المصالح[1] وإنما فقط على الحل الجدالي لمطلب الصدقية ذاته. ومن أجل فصل مشكلة تكون المعنى عن مشكلة الصدقية بشكل أكثر وضوحاً، حاولت أن أطور نظرية إجماع على الحقيقة وأن أدافع عن نظريات الحقيقة المتنافسة؛ وبذلك لا يفترض إطلاقاً أن ينتج الإجماع المعلل استدلالياً «في تحقق الفعل المشترك». وإنما ضمن الشروط غير القابلة لسوء الفهم لموقف تكلم مثالي أي موقف تواصل محرر من أشكال قسر الفعل[2]

---

(1) صياغات غير متأنية تعود إلى العام ١٩٦٣ يعود إليها كروغر في هذا المجال، كنت قد أعدت النظر فيها: هابرماس: نظرية العلم التحليلية والديالكتيك في: توبيتش، منطق العلوم الاجتماعية، كولن ١٩٦٥ ص٣٠٦.

(٢) بحث بيكرمان حول «الشروط الواقعية لنظرية الإجماع لدى هابرماس» المجلد الثالث-

ج - يقدم كل من آلبرت[1]، لوبكوفيكس[2]، بالستريم[3] ومكارثي اعتراضات ضد التفسير الأداتي للعلوم المموضعة: «بالقدر الذي تتوسط فيه النظريات العلمية معلومات حول الواقع الفعلي، تهيئ نفسها لاستخدام عملي ناجح طبقاً لهذه المصالح أو تلك (وليست العكس: المصلحة العملية تعين معايير حقيقة هذه العلوم)... سواء أكان تفسير العلوم المطور من قبل بيرس، أم نقد المعنى البرغماتي الذي يشكل أساس هذا التفسير كانا من البداية معرضين إلى اعتراضات لها وزنها القوي. هابرماس يعرف بأن بيرس ذاته قد رأى الصعوبات، ومثل بصورة دائمة مفهوماً معرفياً موضوعياً. وهذا التطور... نظر إليه بسبب عدم تماسك الموقف البرغماتي الراديكالي تقريباً وبصورة عامة (كما من قبل بيرس ذاته) على أنه ضرورة»[4]:

ما دمت لم أناقش بيرس بصورة أكثر تفصيلاً، وكنت متأثراً بصورة أشد بديوي، فلم أقاوم دائماً الإغراء بأن أنتج المصداقية للبرغماتية ضد الإدراك المعرفي الواقعي، تلك البرغماتية التي تضمنت مفهوماً أداتياً عن الحقيقة. ولكن في «المعرفة والمصلحة» أطور وجهات نظر برغماتية ترنسندنتالية لا يمكن أن يكون بالإمكان أن تتفق مع الإدراك الذي يرى بأن نجاح الفعل الأداتي إنما هو معيار كاف لحقيقة الأقوال. برغمانية

=١٩٧٢ ص٦٣ يعاني من سوء الفهم ذاته. عندما ينطلق المرء خطأ بأنه: «في نظرية الإجماع تتحدد الحقيقة كتفهم في الخطاب عندها تصبح فكرة المحاججة لا وظيفة لها» (ص٦٧) عند ذلك يجب أن تقود نظرية الإجماع كما أمثلها إلى اللامعنى. في بحثي حول نظريات الحقيقة استقصي شروط الإجماع المتحقق جدالياً.

(١) آلبرت (١).

(٢) لوبكوفيكس (٢٣) ص٢٦٧.

(٣) بالستريم/مكارثي (٦) ص٥٣.

(٤) المصدر السابق.

بيرس[1] في الجزء الأوسط من نشاطه تعني إدراك الواقع من جهة نقد المعنى بالارتباط مع مفهوم حقيقة خاص بنظرية الإجماع (وليست له علاقة بالأداتية) وبذلك يكون قد تم فصل مشكلات تكون الموضوعات عن مشكلات الحقيقة. في الوقت الذي ينظم فيه المبدأ البرغماتي معنى التعبيرات المقبولة من زاوية العلوم التجريبية، وبذلك تقصر تطبيق هذه التعبيرات على موضوعات التجربة الممكنة في دائرة وظائف الفعل الأداتي، يفسر برغماتياً أيضاً بصورة غير مباشرة معنى صدقية أقوال مقبولة حول مجال الموضوعات هذا، وتحديداً حيث أنها «تدرك الواقع الفعلي من زاوية تحكم تقني ممكن دائماً وأينما كان ضمن شروط نوعية»[2]. وحده هذا الاستنباط الخلافي دائماً لمعنى صدقية الأقوال من صميم بنى تجربة وبنى فعل كلية متعينة لا تعني عند بيرس ولا عندي تفسيراً برغماتياً لتحقق مطلب الصدقية، أي تحقق حقيقة الأقوال. إن استنباطاً أكثر ترانسندنتالياً للمعنى المقولاتي من الأقوال يفترض أن يتضمن تعليلاً ترنسندتالياً للحقيقة من الأقوال فقط، عندما أستطيع أن أدخل «أساساً أعلى لكل الأحكام التركيبية»[3] على مستوى المثالية الكانتية. وهذا ليس ممكناً لأن موضوعية التجربة يمكن أن تكون هي ذاتها شرطاً كافياً للحقيقة من أجل أقوال الملاحظة الأساسية فقط، عندما يجب علينا أن ندرك التقدم النظري ليس على أنه متابعة نقدية للغات النظرية التي تفسر دائماً مجال الموضوعات المكونة ما قبل علمياً

(١) إضافة إلى ذلك مقدمة آبل لأعمال بيرس دفاتر مجلد ١، فرانكفورت ١٩٦٧. ص١٠٨، كذلك فانبروخ المنطق الاشتراكي، فرانكفورت ١٩٧٦، ص٨٣: ص١٤١، التحول الخاص للمسألة الكانتية ص٤٢.

(٢) في هذا المجلد ص٢٤١.

(٣) كانت: نقد العقل المحض ص١٥٤ وما يتلوها.

بصورة أكثر مناسبةً. «تكافؤ» لغة نظرية هي وظيفة الحقيقة في جملها النظرية الممكنة؛ إذا لم يعرف بتطلبها للحقيقة من خلال المحاججة، وإنما من خلال التجارب، سيكون التقدم النظري فقط كإنتاج تجارب جديدة ممكناً وليس بوصفه تفسيراً جديداً للتجارب ذاتها. والاعتراض سيكون أكثر معقولية بأن موضوعية تجربة ما لا تضمن حقيقة تأكيد مماثل وإنما فقط وحدة هذه التجربة في تعدد التأكيدات التي تفسر من خلالها.

د ـ لوبكوفيكس يضع موضوعية المعرفة العلمية بمعنى «الإخلاص للحقيقة الفعلية» في تناقض مع ربط المعرفة بمصالح كلية توجه المعرفة؛ ولقد وصل بصورة تثير الاستغراب إلى الرأي القائل بأن مصلحة المعرفة المحررة وحدها يحق لها أن تكون فائدة للمعرفة وليست مضللة لها»[1]. إنه سوء فهم ثلاثي الأوجه لأن كل منطلق ترنسندنتالي يقصي عتبةً ما وذلك لأن سوء الفهم هذا يمكن أن يعطي التزام حقيقة فعلية بمعنى الواقعية. نظريات تناظر الحقيقة تدور على تجسيد الوقائع ككيانات في العالم؛ ولكي تكشف فيها مظهراً موضوعياً، يقع في هدف ومنطق واحدة من كل نظريات المعرفة التي تتأمل إجمالاً في شروط إمكانية التجربة. كل فلسفة ترنسندنتالية تتطلب أن تُطابق في الوقت ذاته شروط موضوعية التجربة في الوقت الذي تشرح فيه البنية المقولاتية لموضوعات التجربة الممكنة. والآن أدخل المصالح التي توجه المعرفة من أجل أن أشرح العلاقة الموضوعية للحقائق المتعلقة بالخطاب مع مجالات الموضوعات المكونة في ما قبل العلم. ينبغي على بناء مصالح المعرفة أن يوضح الترسيخ النسقي، وإن كان مشروطاً، للمعرفة النظرية المنتجة استدلالياً في براكسيس حياة ليس

(١) لوبكوفيكس (٢٣) ص٢٦٨.

قابلاً لإعادة الإنتاج إلا عبر تعبيرات حقيقية فاجرة على اعادة انتاج طريقة الحياة. ضمن هذه الشروط يكون من المنافي للعقل تحليلياً الزعم بوجود تناقض بين موضوعية التجربة وبين مصالح المعرفة التي ترسخ بالتأكيد وجهات نظر تموضع حدث ما من خلال جعله قابلا للتجربة.

في موقع آخر يتوجه أيضاً لوبكوفيكس ضد منطلق الفلسفة الترنسندنتالية بالشكل التالي: «ما يدعوه هابرماس تموضع الحقيقة الفعلية ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن، يستطيع المرء أن يحدده دونما صعوبة كبيرة بمساعدة مفهوم التجريد الكلاسيكي على أنه صرف نظر أو إغفال أوجه الحقيقة الفعلية التي ليست قابلة للتحول تقنياً. يمكن لهذا مع أشياء أخرى أن يكون له الميزة بأن لا تُلغى إمكانية تفسير واقعي مسبقاً من خلال مجرد صنمية الكلمة. في موقع آخر يتحدث هابرماس عن «التجربة مقيدة» مماثلة لتموضع الحقيقة هذه الانعطافة لا يكون لها معنى إلا عندما يعرف المرء حول تجربة غير مقيدة وهذه لا تشترط شيئاً مثل «حالة عجز» للمعرفة الأداتية، وإنما على العكس تصبح كالخلفية الضرورية لهذه المعرفة»[1]. إنه في الحقيقة سؤال هام، في أي معنى ينبغي أن يكون بإمكان تموضع الحقيقة الفعلية تقييد التجارب، تلك الموضعة التي لا يوجد ظاهراً بديل معروف لها كإضفاء الموضوعية على الطبيعة. وهكذا استطاعت الاستقصاءات الفينومينولوجية للإدراك أن تجعل من المعقول مثلاً أن الاستحالة البرغماتية للتجارب (ميرلبونتي) قد غيبت وضمست دائرة آفاق التجربة غير المموضعة والمعطاة ولكن إلى المدى الذي يجب أن تحصل فيه التجارب الحسية إجمالاً على الموضوعية ومن خلالها على قابلية الإخبار، هذه التجارب تصبح كما يبدو بمفردها ممكنة من خلال تنظيم برغماتي لموضوعات التجربة.

---

(1) لوبكوفيكس (٢٣) ص٢٦٦.

من خلال ذلك لا تصبح طريقة الكلام الترنسندنتالية بطبيعة الحال ثانوية كما يرى لوبكوفيكس:

لأن المنطلق المقلاني سوف يعمل في هذه الحال على حجب شروط ما هو حتمي، وذلك عندما أصرف النظر عن التناقضات الأخرى كلها. الوظائف التي تأخذها المعرفة ضمن علاقات الحياة العملية الكلية يمكن أن توضح بشكل عميق، كما أرى، دون أن تستقصي مطلب حتمية الحقيقة، فقط في إطار فلسفة ترنسندنتالية محولة. ما دامت مصالح المعرفة تُطابَق وتُحلل على طريق التأمل في منطق بحث العلوم الطبيعية وعلوم الروح، فإنه يمكن لها أن تتطلب حالة ترنسندنتالية، ولكن حالما تفهم كنتيجة لتاريخ التطور من منظور «انتروبولوجي» معرفي يكون لها حالة «تجريبية». أنا أضع تجريبية بين معترضتين لأن نظرية التطور التي تحمل فوق طاقتها، والتي من أجل أن نشرح إنطلاقاً من تاريخ الطبيعة شكل الحياة الثقافية الاجتماعية لخصائص ظاهرة بسماتها المميزة (بكلمات أخرى المنظومات الاجتماعية المكونة) لا يمكن من جهتها أن تطور في إطار ترنسندنتالي للعلوم المتموضعة.

٦ ـ التكوّن اللاحق مقابل النقد الذاتي

لا تعاني أبحاثي في «المعرفة والمصلحة» فقط من غياب تمييز دقيق بين الموضوعية وبين الحقيقة، وإنما من تفريق مفتقد بين التكون اللاحق وبين التأمل الذاتي بمعنى النقد. بالنسبة إلي أصبح فيما بعد واضحاً أن الاستخدام اللغوي التقليدي «للتأمل» والعائد إلى المثالية الألمانية يخطي (ويخلط) التأمل من جهة بشروط إمكانية كفاءات الذات الفاعلة المتكلمة والعارفة إجمالاً، ومن جهة ثانية التأمل بصورة غير واعية للتحديدات المنتجة التي تخضع لها في كل مرة ذات متعينة (أو فئة محددة من الذوات أو ذات نوع معينة) في سيرورة تكونها ذاتها. لقد اتخذ النمط الأول من التأمل لدى كانت ولدى خلفائه شكل تأسيس ترنسندنتالي للمعرفة الممكنة (وللفعل الأخلاقي). في الوقت الذي تتأسس فيه ترنسندنتالياً نظرية أو بالإجمال معرفة نظرية، فإنها سوف تمنح ثقتها إلى دائرة الشروط الذاتية التي لا محيد عنها والتي تجعل النظرية ممكنة وتحد منها في الوقت ذاته: التأسيس الترنسندنتالي ينتقد في الوقت ذاته التفهم الذاتي المفرط للنظرية. وقد اتخذ هذا التأمل أثناء ذلك أيضاً شكل تكون عقلاني لاحق لقواعد الإنتاج أو للمخطط الإدراكي. بصورة خاصة قاد نموذج اللغة إلى إعادة بناء جهاز التفكير الترنسندنتالي (الذي لا تزال تحدده الفلسفة اللغوية لهومبولت) بشكل لم يعد يجب فيه أن يضاف إلى الفكر ذات ترنسندنتالية إلى نسق الشروط، المقولات أو القواعد. ويكفي تصور السمة التوليدية للقواعد ذاتها، ذلك أن التحكم

بالقواعد التوليدية، أي نشوء كفاءة ومعها تكون ذات متميزة من خلال الكفاءات سيتحول إلى سؤال ثانٍ مستقل تحليلياً وتجريبياً. وبصورة خاصة أسهم كل من تحليل فيتغنشتاين لمفهوم «اتباع قاعدة» والمفاهيم الأساسية لشومسكي متابعاً هومبولت في «القاعدة التوليدية» و«الكفاءة اللغوية» في هذا الإدراك النوعي للتكون اللاحق العقلاني لشروط إمكانية اللغة، الإدراك والفعل.

هيجل ربط في «الفينومينولوجيا» تحديد الوعي الخاص بالنقد الذاتي بما يتحقق من خلال التحليل الترنسندنتالي لمشروطية ما هو واعي بدايةً بصورة ساذجة، مع تأمل بالمعنى الآخر انحلال نقدي للموضوعاتية المبتذلة المنتجة ذاتياً، وهذا يعني: مرتبطاً بالتحرير التحليلي للظاهر الموضوعي. فريد فك النقد الذاتي من العلاقات المرتبطة بنظرية المعرفة والعائدة إلى التجربة التأملية لذات تخدع نفسها قسرياً ضمن نماذج إدراكات ونماذج أفعال مقيدة ذاتها نفسها، ومن ثم تحرر ذاتها في تبصر هذه الأوهام عن ذاتها نفسها.

يتميز النقد بصورة دائمة عن التكونات اللاحقة من خلال:

أن النقد يتوجه نحو موضوعات التجربة التي تكتشف بدايةً في ماديتها الموهومة، بينما تتألف قاعدة معطيات التكونات اللاحقة من «موضوعات» مثل قضايا، أفعال وإنجازات إدراكية وما أشبه ذلك والتي هي واعية مسبقاً كإنتاجات الذات:

أن النقد يمتد بعيداً ليصل إلى ما هو جزئي وتحديداً إلى سيرورة تكون خاصة لهوية الأنا أو لهوية الجماعات بينما تدرك التكونات اللاحقة منظومات القواعد الغفلة التي تتبعها أي ذوات مع كفاءات مناسبة.

أن النقد يجعل في النهاية ما هو غير واعي عملياً واعيا وغني بالنتائج كما يغير محددات الوعي الخاطئ في حين تشرح التكونات للاحقة

معرفة الكيفية الصحيحة أي المعرفة الحدسية التي تكتسب بقوة القاعدة دونما نتائج عملية.

أريد في النهاية على أقل تقدير أن أسمي وجهات النظر التي يمكن أن يكون ضمنها أهمية ما للتفريق في مفهوم التأمل الذاتي.

أ ـ بدايةً لهذا العمل «المصلحة والمصلحة» سمة مزدوجة لاحظها لويكوفيكس[١] مع آخرين. لقد حققت هذا البحث بوسائل إعادة تكوّن شروط المعرفة في الهدف النقدي من أجل أن أزعزع تفهماً ذاتياً علموياً خاطئاً. ولقد شرحت ذلك حقيقةً.

ب ـ العلوم المرتبطة «بإعادة التكوّن» مثل المنطق والألسنية العامة لها وضع مشابه مثل نظرية اللغة ونظرية العلم (البرغماتية الكلية) اللتين تمثلان الآن إرث فلسفة ترنسندنتالية (محولة). وحتى الفلسفة الأخلاقية تتأسس كعلم مرتبط بإعادة التكوين، ما دام يمكنها استنباط القواعد الكلية لأخلاقية تواصلية من المعايير الأساسية للخطاب العقلاني[٢]. في منظومات قواعد قابلة لإعادة التكوين لا تدور المسألة حول أجزاء مكونة إدراكية لبراكسيس الحياة التي أضفت الإشكالية على مطلبها بالصلاحية؛ والمسألة لا تدور حول قضية علمية لدى تأسيس مثل متطلبات الصلاحية هذه؛ أكثر من ذلك تحتاج المسألة إلى تكون لاحق لمنظومات قواعد منطلق يعود إلى الخطابات ذاتها: أي إلى التأمل بالشروط التي تعتمد عليها بسذاجة وبصورة دائمة في خطاب عقلي. وإلى هذا الحد ينطلب هذا النمط من المعرفة دائماً حالة معرفة استثنائية وحالة معرفة «محضة».

لقد تكون نمط خاص من العلوم على أساس محاولات تكون عقلاني لاحق للكفاءات بصورة منفردة؛ وأعني بذلك العلوم الوراثية

---

(١) لويكوفيكس (٢٣) ص٢٧٠.

(٢) انظر الفقرة حول قدرة الحقيقة للأسئلة العملية في: هابرماس، مشكلات الشرعية.

حسب نموذج السايكولوجيا التطورية الإدراكية. فهي تسير في وقت واحد تجريبياً وتكوينياً بعيد ذاته من حيث أنها تحاول شرح التطور واكتساب الكفاءات الإدراكية الألسنية والتواصلية من نماذج منطقية قابلة للتكون اللاحق ومن آليات تجريبية. من ذلك تنتج المشكلة التي نتساءل عن الكيفية التي يمكن فيها شرح نشوء منظومات القواعد المجردة (وشروط البنية أو الترسيمة) ذاتها. سواء أكان بياجيه أم جوسكي فإنهما يفترضان برامج «نظرية» من شأنها أن تُحرِّض من خلال تنبيه نوعي مرحلي؛ والمشكلة التي يُفترض أن توضح مع هذه الفرضية إنما هي بنيوياً مشابهة للمشكلة المطروحة أعلاه للنشوء الخاص بالتاريخ الطبيعي للشروط الترانسندنتالية للتجربة الممكنة. لذلك أتوقع بأن فرضية البرامج الفطرية إنما هي فعلاً غير متاحة لأسباب منطقية.

ج - العلوم النقدية مثل التحليل النفسي ونظرية المجتمع تبقى متعلقة بالتكون اللاحق الناجح للكفاءات العامة. وهكذا تكون مثلاً البرغماتية الكلية التي تدرك إجمالاً شروط إمكانية التفهم اللغوي، بمثابة الأساس النظري لشرح التواصلات المشوهة نسقياً ولسيرورات الاندماج الاجتماعي المنحرفة. وإلى هذا المدى أوافق تشارلز[1] نيكولز عندما يصر على أن علماً نقدياً مثل التحليل النفسي «يجب أن يعتمد على إطار نظري يوجد مستقلاً عن تقنيته السريرية وعن معيار الصلاحية». ذلك وحده لا يمكن أن يكون الإطار النظري لعلم مموضع. عندما يجب أن يملك المحلل النفسي حسب[2] التفسير المقترح من قبلي «مفهوماً سابقاً» عن بنية تواصل غير مشوه مرتبط باللغة المتداولة من أجل أن يتمكن من إرجاع التشوه النسقي إلى اضطراب بنيتي تنظيم لغوية وما قبل لغوية منفصلتين من ناحية تاريخ التطور، ومن ثم يحتاج إلى إعادة تكون

(١) نيكولز (٢٥) ص٢٦٥.

(٢) هابرماس، مطلب العالمية للهرمنوطيقا ص١٣٤.

شروط إمكانية خطاب طبيعي: وحول ذلك لا يمكن أن ينكشف على مستوى الموضعة علم تواصل تجريبي[1].

د - في النهاية يلقي التمييز بين إعادة التكون وبين النقد ضوءاً على الأفكار التي رفعها روهرموزر وتوينسن ضد «طبيعية» فلسفة ترنسندنتالية محولة، وأنا مدين بالشكر إلى توينسن على الاعتراضات المتمايزة لأنه يغفل عن تطبيق منطلق يصفه هكذا «بحيادية»: «المصالح التي توجه المعرفة تمكن من المعرفة الموضوعية طبقاً لهابرماس لأنها تلغي الذاتية السيئة للفرد والجماعة في المشاركة الواعية للنوع البشري. وهي ينبغي وهنا يوجد التصحيح الذي قام به اليسار الهيجلي لكانت أن تكون في الوقت ذاته مصدر تجريبي كإنجازات ترنسندنتالية على أساس حساب الجنس البشري»[2] لذلك يفتقد توينسن «الموضوعية التي تتأسس بصورة كافية عبر المشاركة الواعية بين الذوات وعبر الذات مباشرة»[3]. مع «اغتراب الموضوعية المطلقة عن التاريخ» سيصل الأمر إلى إعادة تطبيع ذات تجريبية مكلفة فوق طاقتها ترنسندنتالياً في الظاهر: «مع ضياع مقصدها تنذر النظرية النقدية بنكوصها إلى المرحلة التي اعتزمت أن تتجاوزها: إلى مستوى أونطولوجيا طبيعة موضوعية لا لبس في ذلك أو على أقل تقدير إلى مستوى فكر يعترف للطبيعة بالأسبقية على التاريخ ويرفعها إلى مرتبة الأصل المطلق»[4]

(١) حول المشكلة المنطقية لنظرية نقدية لتطور المجتمع، فصل حول «نموذج مصالح مقموعة قادرة على التعميم» في: هابرماس: مشكلات الشرعية في الرأسمالية المتأخرة».

(٢) توينسن (٣٥) ص٢٤.

(٣) توينسن (٣٥) ص٣٠.

(٤) توينسن (٣٦) ص١٣، وبلانت المعنى روهرموزر (٢٨) ص١٠٢ «كان لتكون الفلسفة كميتافيزيقيا وانطولوجيا نتيجة وهي أن البراكسيس المحرر النقدي الراغب في تأسيس النظرية لا يحمل شيئاً لتأسيس سوى مصلحة فعلية محسوبة. إن إضفاء الترنسندنتالية على مفهوم المصلحة ليست في تشكيله سوى تغطية هذه الحقيقة القاسية. عندما يكون=

يرتكز الفارق بيني وبين توينسن في نقطة أساسية: هي أنني لا أرى أنها حقيقة مسلم بها «أن المشاركة الواعية بين الذوات بمثابة مشاركة موسعة حتى ولو كانت تكتمل بالنوع البشري[1] أكثر من ذلك يشير تكون الخطاب اللاحق المرتبط بالبرغماتية الكلية إلى أنه في كل تفهم لغوي أساسي توجد متطلبات صلاحية قابلة للنقد (تحديداً حقيقة الأقوال وصوابية المعايير) يجب أن يعترف بها؛ متطلبات الصلاحية التي يمكن الإيفاء بها فقط استدلالياً: تظهر مع الحتمية، ذلك أن النوع البشري يستطيع أن يعيد إنتاج ذاته في نمط حياته الثقافي الاجتماعي بامتياز فقط عبر الفكرة غير الطبيعية للحقيقة بمعنى الإمكانية المُعترَف بها للتفهم الكلي ضد ما هو فعلي، تلك هي حقيقة الطبيعة وذلك ما ينبغي أن نحاول إدراكه. ولأن الخطاب التجريبي ممكن فقط من خلال المعايير الأساسية للخطاب العقلي فإن التناقض بين جماعة تواصل واقعية وبين جماعة مضفاة عليها المثالية (وإن كانت ينظر إليها فقط كمثال)، ليس مترسخاً في المحاججة وإنما في براكسيس الحياة للمنظومات الاجتماعية ربما يمكن بهذا الشكل تجديد النظرية الكانتية عن حقيقة العقل.

-الحديث عن مجرد النهاية الأخيرة للمصلحة "الطبيعية، عند ذلك يمكن للمرء أن يقول بأن المجتمع له مصلحة في ذلك والتي سوف تبقى كما هي!

(١) توينسن (٣٥) ص٣٦.

الفهرس

الناشيء

هذا الكتاب

سوف آخذ على عاتقي المحاولة الموجهة تاريخياً نحو إعادة تكوّن ما قبل تاريخ الوضعية الجديدة، وبهدف نسقي لتحليل العلاقة ما بين المعرفة والمصلحة. إن من يتتبع سيرورة انحلال نظرية المعرفة التي تترك مكانها لنظرية العلم، يتخطى مراحل متروكة من التأمل. وسوف يساعد اجتياز هذا الطريق ثانية من منظور يعود إلى نقطة الانطلاق، لاستعادة التجربة المنسية للتأمل. وحيث ننكر التأمل تكون الوضعية.